MAX WEBER

ECONOMIA E SOCIEDADE

FUNDAMENTOS DA SOCIOLOGIA COMPREENSIVA

VOLUME 1

Tradução de
Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa
(a partir da quinta edição, revista, anotada e organizada por Johannes Winchelmann)

Revisão técnica de
Gabriel Cohn

EDITORA UnB

EQUIPE EDITORIAL

Gerente de produção editorial Marcus Polo Rocha Duarte
Preparação e editoração de originais Carolina Araújo e Mitsue Morissava
Projeto gráfico de capa Marcus Polo R. Duarte

Título Original: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, 1. Halbband*

Copyright © 1972, *by* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübigen

4ª edição, Universidade de Brasília - 1ª reimpressão, 2000.
4ª edição, Universidade de Brasília - 2ª reimpressão, 2009.
4ª edição, Universidade de Brasília - 3ª reimpressão, 2012.

Impresso no Brasil
Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília
SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK,
2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF
Telefone: (61) 3035-4200
Fax: (61) 3035-4230
Site: www.editora.unb.br
E mail: contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro – SP /Brasil)

Weber, Max, 1864-1920
Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva / Max Weber; trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; rev. téc. de Gabriel Cohn, 4ª ed. 4ª reimpressão – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2015.

464 p.

Tradução da quinta edição, revista, anotada e organizada por Johannes Winckelmann.
ISBN 978-85-230-0314-2 (volume 1)
ISBN 978-85-230-0743-0 (obra completa)

1. Economia. 2. Sociedade. I. Winckelmann, Johannes. II. Título.

91-1205 CDU - 330
- 301

Índice para catalogação sistemático
1. Economia 330
2. Sociedade 301

Em memória de minha mãe,
Helena Weber (nascida Fallenstein).
1844 – 1919

SUMÁRIO

Volume 1

Alguns problemas conceituais e de tradução em *Economia e sociedade*. (Gabriel Cohn) xiii
Prefácio à quinta edição xvii
Prefácio à quarta edição xxxi
Prefácio à primeira edição xxxix
Prefácio à segunda edição xli

Primeira Parte

Teoria das Categorias Sociológicas

Capítulo I. Conceitos sociológicos fundamentais ..... 3—35

§ 1. Conceito da Sociologia e do "sentido" da ação social 3
I. Fundamentos metodológicos 4
II. Conceito de ação social 13
§ 2. Elementos determinantes da ação social 15
§ 3. A relação social 16
§ 4. Tipos de ações sociais: uso, costume 17
§ 5. Conceito de ordem legítima 19
§ 6. Tipos de ordem legítima: convenção e direito 20
§ 7. Fundamentos da vigência da ordem legítima: tradição, crença, estatuto 22
§ 8. Conceito de luta 23
§ 9. Relação comunitária e relação associativa 25
§ 10. Relações abertas e relações fechadas 27
§ 11. Imputabilidade das ações. Relações de representação 29
§ 12. Conceitos e tipos de associação 30
§ 13. Ordens de uma associação 31
§ 14. Ordem administrativa e ordem reguladora 32
§ 15. Empresa e associação de empresa, união, instituição 32
§ 16. Poder, dominação 33
§ 17. Associação política, associação hierocrática 34

Capítulo II. Categorias sociológicas fundamentais da gestão econômica 37—138

§ 1. Conceito de gestão econômica ... 37
§ 2. Conceito de utilidade ... 40
§ 3. Orientação econômica da ação ... 41
§ 4. Medidas típicas da gestão econômica nacional ... 42
§ 5. Tipos de associações econômicas ... 44
§ 6. Meios de troca, meios de pagamento, dinheiro ... 45
§ 7. Conseqüências primárias do uso típico de dinheiro. Crédito ... 49
§ 8. Situação de mercado, mercabilidade, liberdade de mercado, regulação do mercado ... 50
§ 9. Racionalidade formal e racionalidade material da economia ... 52
§ 10. Racionalidade do cálculo em dinheiro ... 53
§ 11. Conceitos e tipos de aquisição ... 56
§ 12. Cálculo em espécie e economia natural ... 62
§ 13. Condições da racionalidade formal do cálculo em dinheiro ... 68
§ 14. Economia de troca e economia planificada ... 68
§ 15. Tipos de distribuição econômica de serviços (generalidades) ... 72
§§ 16. 17. Formas de articulação técnica de serviços ... 75
§ 18. Formas sociais de distribuição de serviços ... 77
§ 19. Apropriação da utilização de serviços ... 80
§ 20. Apropriação dos meios de obtenção ... 84
§ 21. Apropriação dos serviços de coordenação ... 88
§§ 22. 23. Expropriação dos trabalhadores da posse dos meios de obtenção ... 89
§ 24. Profissão e formas de divisão das profissões ... 91
§ 24a. Formas principais da apropriação e relações no mercado ... 94
§ 25. Condiçoes de serviços rentáveis: adaptação, habilidade, inclinação ao trabalho etc ... 99
§ 26. Relações comunitárias estranhas à rentabilidade dos serviços: formas de comunismo ... 101
§ 27. Bens de capital, cálculo de capital ... 102
§§ 28. 29. 29a. Conceito e formas de comércio ... 103
§ 30. Condições do grau máximo de racionalidade formal do cálculo de capital ... 107
§ 31. Tendências típicas da orientação "capitalista" das atividades aquisitivas ... 109
§ 32. A regulamentação monetária no Estado moderno e os diversos tipos de dinheiro: dinheiro corrente ... 111
§ 33. Dinheiro limitado ... 117
§ 34. Dinheiro em forma de notas ... 119
§ 35. Validade formal e validade material do dinheiro ... 120
§ 36. Meios e fins da política monetária ... 121
Excurso sobre a teoria estatal do dinheiro ... 125
§ 37. Importância extramonetária das associações políticas para a economia ... 130
§ 38. O financiamento de associações políticas ... 130
§ 39. Repercussão sobre as economias privadas ... 134
§ 40. Influência da economia sobre a formação de associações ... 135
§ 41. Os motivos determinantes da gestão econômica ... 136

Capítulo III. Os tipos de dominação ... 139—198

1. A vigência da legitimidade

§ 1. Definição, condição e tipos de dominação. Legitimidade ... 139

§ 2. Os três tipos puros de dominação legítima: dominação racional, dominação tradicional, dominação carismática 141

2. A dominação legal com quadro administrativo burocrático

§§ 3. 4. Dominação legal: tipo puro mediante quadro administrativo burocrático. 142
§ 5. A administração burocrático-monocrática 145

3. A dominação tradicional

§§ 6. 7. Dominação tradicional 148
§§ 7a. 8. Gerontocracia, patriarcalismo, patrimonialismo 151
§ 9. Dominação patrimonial-estamental 155
§ 9a. Dominação tradicional e economia 156

4. Dominação carismática

§ 10. Dominação carismática, suas características e relações comunitárias 158

5. A rotinização do carisma

§§ 11. 12. 12a. A rotinização do carisma e seus efeitos 161

6. Feudalismo

§ 12b. Feudalismo, feudalismo de feudo 167
§ 12c. Feudalismo de prebenda e outros tipos de feudalismo 171
§ 13. Combinação dos diversos tipos de dominação 173

7. A reinterpretação antiautoritária do carisma

§ 14. A reinterpretação antiautoritária do carisma 175

8. Colegialidade e divisão de poderes

§ 15. Colegialidade e divisão de poderes 178
§ 16. Divisão especificada de poderes 186
§ 17. Relações da divisão de poderes políticos com a economia 187

9. Partidos

§ 18. Conceito e natureza dos partidos 188

10. Administração de associações alheia à dominação e administração de representantes

§ 19. Administração de associações alheia à dominação e administração de representantes 190
§ 20. Administração de membros honorários 191

11. Representação

§ 21. Natureza e formas da representação 193
§ 22. Representação por representantes de interesse 196

Capítulo IV. Estamentos e classes ..... 199—206

1. Conceitos

§ 1. Situação de classe, classe, classe proprietária 199

§ 2. Classe aquisitiva, classe social 201
§ 3. Situação estamental, estamento 202

Apêndice

Segunda Parte

A Economia e as Ordens e Poderes Sociais

Capítulo I. A economia e as ordens sociais ..... 209—227

§ 1. Ordem jurídica e ordem econômica 209
§ 2. Ordem jurídica, convenção e costume 215
§ 3. Importância e limites da coação jurídica para a economia 223

Capítulo II. Relações econômicas das comunidades (economia e sociedade) em geral ..... 229—242

§ 1. Natureza da economia. Comunidade econômica, comunidade de gestão econômica e comunidade de regulação econômica 229
§ 2. Relações econômicas "abertas" e "fechadas" 231
§ 3. Formas de comunidades e interesses econômicos 233
§ 4. Tipos de obtenção de serviços econômicos por comunidades "de gestão econômica" e as formas de economia 237
§ 5. Efeitos do provimento das necessidades e da distribuição dos encargos nas comunidades. Ordens de regulação econômica 239

Capítulo III. Tipos de relação comunitária e de relação associativa em seus aspectos econômicos ..... 243—265

§ 1. A comunidade doméstica 243
§ 2. Comunidade de vizinhança, comunidade econômica e comuna 246
§ 3. As relações sexuais na comunidade doméstica 249
§ 4. O clã e a regulação das relações sexuais. Comunidade doméstica, de clã, de vizinhança e política 250
§ 5. Relações com a organização militar e econômica. O "direito de bens no matrimônio" e o direito hereditário 254
§ 6. A dissolução da comunidade doméstica: modificações de sua posição funcional e crescente "calculabilidade". Nascimento das modernas sociedades mercantis 258
§ 7. O desenvolvimento para o *oikos* 262

Capítulo IV. Relações comunitárias étnicas ..... 267—277

§ 1. A pertinência à "raça" 267
§ 2. Nascimento da idéia de coletividade étnica. Comunidade lingüística e de culto 268

§ 3. Relação com a comunidade política. "Tribo" e "povo" 274
§ 4. Nacionalidade e prestígio cultural 275

Capítulo V. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas) ..... 279—418

§ 1. O nascimento das religiões 279
§ 2. O mago e o sacerdote 294
§ 3. Conceito de deus. Ética religiosa. Tabu 295
§ 4. O "profeta" 303
§ 5. Congregação 310
§ 6. Saber sagrado. Sermão. Cura de almas 314
§ 7. Estamentos, classes e religião 320
§ 8. O problema da teodicéia 350
§ 9. Salvação e renascimento 355
§ 10. Os caminhos de salvação e sua influência sobre a condução da vida 357
§ 11. Ética religiosa e "mundo" 385
§ 12. As religiões mundiais e o "mundo" 404

Capítulo VI. O mercado 419 422

Alguns problemas conceituais e de tradução em *Economia e sociedade*

No final dos anos 30 Raymond Aron escrevia, em livro sobre a Sociologia alemã contemporânea, que não era o caso de introduzir Max Weber na França, já que "todos os sociólogos conhecem *Wirtschaft und Gesellschaft*, a construção mais monumental que se tenha tentado nas ciências sociais". Fina ironia, ainda mais quando dita por quem fora buscar na Alemanha o contato com autores que a tradição durkheimiana procurava manter à distância. Passado meio século, ainda seria temerário afirmar que todos os sociólogos, não só da França mas do mundo, conheçam *Economia e sociedade* para além das referências e das passagens obrigatórias. Mas é este o ponto; é consenso universal que ninguém que tenha alguma coisa a ver com, no mínimo, a Sociologia, a Ciência Política e a História possa passar ao largo daquele que se firma definitivamente como o grande clássico do pensamento político-social neste século. Claro que não cabe exigir de cada qual o estudo desse monumento na íntegra, nem mesmo quando se trate de um weberiano (afinal, a proporção de weberianos que atravessaram *Economia e sociedade* de ponta a ponta é da mesma ordem da dos marxistas que estudaram os três volumes de *O capital*; mas não é preciso ser uma coisa ou outra para saber que são ambas obras indispensáveis, para se ter sempre à mão).

Vale a pena, portanto, neste momento em que *Economia e sociedade* começa a ser editado na íntegra no Brasil, apresentar ao leitor deste primeiro volume alguns dos principais problemas de leitura — e, conseqüentemente, de tradução — que nele se encontram, com as razões para as soluções adotadas.

A base para a presente tradução é a quinta edição revista da versão-padrão da obra, organizada a partir da segunda edição por Johannes Winckelmann, a quem se deve a minuciosa exposição da sua história editorial reproduzida neste volume. Justifica-se o esforço de Winckelmann, especialmente quando consideramos que *Economia e sociedade* é em grande medida uma obra póstuma, organizada a partir da gigantesca massa de manuscritos legados por Weber a sua viúva, Marianne, responsável pela primeira edição, e mais tarde confiados aos cuidados editoriais de Winckelmann. Não é este o lugar para examinar as controvérsias que se vêm avolumando sobre a organização da obra e até mesmo sobre a sua unidade interna. Uma única referência já poderá indicar quão vasta é a matéria para debate, no caso. É que seu próprio título está sujeito a dúvidas bastante plausíveis, que remetem à primeira das mencionadas dificuldades de tradução. Ocorre que o termo "sociedade" (*Gesellschaft*) não exprime conceito central na terminologia weberiana, na qual é substituído nos momentos decisivos por uma expressão que designa mais propriamente as relações interindividuais constitutivas da sociedade do que esta como rede de relações já dada. Esta expressão — *Vergesellschaftung* — poderia ser traduzida diretamente por "socialização" Mas esta solução foi abandonada, não somente porque poderia induzir a confusões em algumas passagens

como também porque convinha realçar o aspecto de relação e, portanto, de *ação* social envolvido na análise weberiana. Optou-se, assim, pela forma "relação associativa", até porque, na concepção weberiana, a *Vergesellschaftung* é explicitamente uma "relação social", como se pode ver nos parágrafos 3 e 9 do primeiro capítulo. Em conformidade com isso o termo "relação comunitária" traduz *Vergemeinschaftung*.

Outra conseqüência da natureza póstuma da obra é a carência de unidade terminológica, resultado da circunstância de que nela se associam escritos de períodos diferentes da produção weberiana, numa seqüência definida pela ordem dos temas e não pela ordem cronológica da redação. Ocorre que as questões conceituais foram trabalhadas por Weber em duas oportunidades. A primeira em 1913, num texto da maior importância, "sobre algumas categorias da Sociologia Compreensiva", no qual é desenvolvido pela primeira vez o inovador quadro conceitual destinado a servir às análises daquilo que mais tarde seria publicado sob o título "Economia e sociedade", e a segunda naquilo que seria o capítulo primeiro desta obra, sobre os "conceitos sociológicos fundamentais", redigido em 1918. Procurou-se nesta tradução uniformizar a terminologia conforme a versão de 1918 (primeiro capítulo deste volume). Para isto foi efetuada uma "tradução" dentro da tradução: da terminologia de 1913 para a de 1918, sempre que se tratava de evitar as confusões que poderiam ser causadas, por exemplo, pela circunstância de que aquilo que em 1918 se denomina "ação social" era "ação comunitária" em 1913.

Finalmente, dois esclarecimentos de maior alcance, de natureza conceitual e quanto à tradução. O primeiro diz respeito ao conceito de sentido, que desempenha papel central na obra weberiana. O problema, aqui, diz respeito à ênfase de Weber no caráter *subjetivo* do sentido da ação social. A preocupação de Weber em não deixar dúvidas quanto a isso, de que na sua análise a ação social é examinada pelo prisma do sentido que ela assume *para o agente*, portanto "subjetivamente" nesta acepção rigorosamente não-psicológica do termo, é de tal ordem que ele próprio reconhece, já no texto de 1913, o caráter "pedante" das suas insistentes explicitações terminológicas, que se justificava pelo que esses conceitos tinham de polemicamente inovador. Dada a centralidade dessa questão da natureza subjetiva do sentido associado à ação, Weber procura cercá-la por todos os lados. A expressão mais completa que ele usa para isso tem sua tradução mais adequada (ainda que não inteiramente satisfatória) por "sentido subjetivamente visado". Claro que é suficiente falar em "sentido subjetivo" ou em "sentido visado", como se faz aqui no mais das vezes. Mesmo admitindo que o termo "subjetivo" tem indesejáveis ressonâncias psicológicas, o problema maior reside no termo "visado". Sua ambigüidade, no caso, consiste em que, embora remeta ao agente (e, portanto, à dimensão "subjetiva" nesta acepção estrita), "visado" pode ser entendido como uma referência subjetiva a algo já dado, que seria o próprio "sentido". E aí reside o pesadelo terminológico weberiano, que ele buscava exorcizar mediante a acumulação de qualificativos. É que, entendida a coisa deste modo, teríamos de volta exatamente aquilo que Weber queria evitar, a saber, um sentido "objetivo", já dado independentemente do curso de ação do agente. Essencial em Weber, contudo, é que o sentido da ação *não* é algo já dado que de algum modo seja "visado" pelo agente como "meta" da sua ação mas é a representação que ele, como agente, tem do curso da sua ação e que comanda a sua execução. Se isso não fosse ainda mais pedante do que o próprio Weber, caberia falar de um "sentido subjetivamente representado", para deixar claro que o que conta na ação e a torna *efetiva* não é o seu sentido sem mais mas o modo como o agente o *representa* para si ao conduzi-la. Dessa forma seria possível evitar a impressão de que o sentido já estivesse de alguma forma "pronto" antes de se encetar a ação e fosse portanto uma referência objetiva já dada. No esquema analítico weberiano *tudo* passa pelas concepções ou representações que os agentes (sempre individuais, em última instância)

têm dos motivos, meios e fins das ações sociais em que se envolvem. Daí a dimensão *subjetiva* da ação. E motivos, meios e fins têm, para o agente, caráter significativo. Daí a dimensão de *sentido* da ação.

Um segundo problema de grande alcance apresenta-se no tratamento das categorias fundamentais da ação econômica, no segundo capítulo. É que, ao examinar seu tema central neste ponto — as formas de racionalidade da ação econômica — Weber constrói um par conceitual de decisiva importância na sua argumentação. Trata-se do contraste entre *Haushalt*, que aqui se traduz por "gestão patrimonial", e *Erwerbswirtschaft*, que se traduz por "gestão aquisitiva". Esses conceitos e sua tradução merecem um comentário.

O termo *Haushalt* tem equivalente direto em inglês (*household*) mas não em português. Na pioneira edição da Fondo de Cultura Económica (a primeira tradução integral de *Economia e sociedade* no mundo, em 1944) coordenada por José Medina Echevarría adota-se um termo perfeitamente aceitável, em princípio: *hacienda*, que daria "fazenda". Esta foi também a opção dos tradutores brasileiros Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, no excelente texto-base que elaboraram para esta edição. Não me parece, contudo, uma solução satisfatória, mesmo admitindo que dificilmente, no caso, haverá uma que satisfaça plenamente. Ainda que abrindo mão da elegância e mesmo da busca de uma equivalência inequívoca, foi adotado um critério que aliás está presente ao longo de toda esta tradução: na ausência de equivalentes diretos, usem-se termos que explicitem a referência central na construção do conceito por Weber. Central, no caso, é a referência a uma forma de *gestão*. Essa referência, aliás, é intrínseca ao próprio termo usado: tanto em *Haushalt* quanto em *household* os sufixos *halt* ou *hold* remetem à noção, muito significativa no caso, de "manutenção". Adotou-se assim a forma "gestão patrimonial". E por que "patrimonial"? Uma tradução literal daria "doméstica", já que na origem do termo alemão, e também inglês, está a noção de *domus*, ou de *oikos* (o que nos remeteria à origem do termo "economia"). Por trás de tudo isso está a idéia de patrimônio; daí poder-se sustentar a tradução "fazenda". E é disto mesmo que se trata: da gestão de um patrimônio num período dado, tendo em vista o suprimento de necessidades, com base num orçamento. Mais do que o instrumento básico de gestão, o orçamento define o seu critério, no caso: trata-se de operar no interior de limites fixos, dados de antemão. Em contraste com isso, a gestão aquisitiva, como o nome indica, opera conforme um critério expansivo, voltado para o aumento; não simplesmente de incremento patrimonial mas de expansão da capacidade de ação econômica, de "poder de disposição sobre bens" para usar a terminologia weberiana. Por um lado, suprimento de necessidades relativas a um patrimônio dado no início do período; pelo outro, gestão orientada prospectivamente para a busca de vantagens no final do período. Os problemas que esse par conceitual permite formular são dos mais interessantes, como o texto demonstra.

De modo geral, a equipe envolvida na elaboração desta versão final do texto buscou conciliar três exigências difíceis de serem satisfeitas simultaneamente, no caso de uma obra com as enormes dificuldades da de Weber: rigor conceitual, fidelidade ao estilo do autor e — o mais difícil — legibilidade como requisito mínimo, já que a fluência e a elegância poderiam ser aumentadas, sem dúvida, mas às custas do cumprimento das outras duas exigências, de que não se poderia abrir mão.

Finalmente, convém esclarecer que as passagens entre colchetes seguidas da abreviatura N.T., que ocorrem ao longo do texto, não são do original mas foram acrescentadas na versão final desta tradução como apoio à leitura, sem qualquer pretensão ao rigor científico.

São Paulo, julho de 1991

GABRIEL COHN

Prefácio à quinta edição

No prefácio à nova edição de *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e Sociedade], quarta edição, 1956, foram relacionados vários aspectos reveladores da estrutura inerente da obra, com referência a um artigo de seu organizador que examina os respectivos pormenores[1]. Essa indicação sobre as exposições mais específicas ficou restrita, no mais das vezes, a notas de rodapé, e o conteúdo permaneceu sem ser lido. Como não ficaram suficientemente nítidas, nas exposições anteriores, a lógica interna da obra e a necessidade premente de reestruturação da matéria efetuada na nova edição, retoma-se a questão neste prefácio à nova edição revisada (quinta edição). Pretende-se, nesta versão definitiva, demonstrar de novo, de modo conciso mas consistente, a estrutura irrecusável da disposição sistemática (mais exatamente tipológica) da obra. Ao lado disto mostrar-se-á que também as partes finais inacabadas, tanto da primeira quanto da segunda parte de *Economia e sociedade* são inequivocamente reconstruíveis a partir da concepção estrutural, da idéia compositora unitária da obra.

Além das considerações de natureza mais "técnica", o novo prefácio pretende, portanto 1), explicitar sumariamente a idéia compositora imanente a ser extraída do curso das idéias, relativa à ordem reconstruída da matéria tratada por Max Weber, assim como 2) expor, pelo menos em esboço, o efeito dos princípios fundamentais de sua Sociologia, isto é, o significado metódico do "sentido subjetivo" e o conteúdo sistemático da teoria por ele desenvolvida sobre a ação social e 3) sobre o escalonamento desta rumo a formações sociais cada vez mais abrangentes.

A estruturação da matéria na nova edição, elaborada pelo organizador e apoiada estritamente na redação do texto, foi ocasionalmente contestada na Alemanha, servindo, porém, de base para todas as traduções mais recentes. Servem de exemplo os casos da segunda edição espanhola (1964), da primeira e segunda edição italiana (1961, 1968), da edição norte-americana em três volumes (1968) e da edição francesa cujo primeiro volume foi publicado em 1971. Entretanto, a tradução norte-americana apresenta subdivisões adicionais dos capítulos e as duas edições citadas por último não incorporaram a parte final com o título "Sociologia do Estado", compilada pelo organizador alemão a partir de diversos trabalhos escritos na última fase da vida de Max Weber. No entretempo, novas análises do texto e estudos aprofundados da bibliografia em que se baseia a obra não somente revelaram grande número de erros a serem corrigidos, como também levaram à conclusão de que a curta exposição sobre "Os três tipos puros da dominação legítima", incluída na reedição de 1956, não cabe no contexto do manuscrito, mas sim no âmbito das reflexões do artigo sobre algumas categorias da Sociologia Compreensiva, de 1913, tendo por isso de ser eliminada da nova edição[2].

---

[1] Winckelmann, Johannes. Max Weber opus posthumum. *Ztschr. f. d. ges. Staatswiss.* vol. 105, 1949, p. 368-387; cf. nota 5 no prefácio à 4ª edição.

[2] Por pormenores, cf. o prefácio de Max Weber, à terceira edição de *Wissenschaftslehre*, 1968, p. IX-X.

I

Quando, em 1952, o editor pediu ao presente autor para começar o trabalho da nova edição, por este proposta, da principal obra sociológica de Max Weber, havia, como ponto de partida, algumas declarações do próprio Max Weber: o programa global, redigido por ele como redator da coletânea *Grundriss der Sozialökonomik* (*GdS*) [Fundamentos da Economia Social], publicada pela primeira vez em 1915, no relatório anual de 1914 da Editora J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); o sumário sistemático da "divisão da obra completa", incorporado por Max Weber aos volumes avulsos ainda por ele mesmo editados, de *GdS* e, além disso, o mesmo sumário completo como anúncio editorial na primeira edição do livro *Bankpolitik*, de Felix Somary, publicado em 1915 pela mesma editora. Tanto o relatório da editora (1915) quanto o anúncio (do mesmo ano) relacionavam para cada contribuição à obra completa o nome do autor previsto. O último volume editado sob a redação de Max Weber (seção V 1) de *GdS* foi publicado em 1918, e ainda a edição definitiva e integral da seção VII foi publicada, em 1922, com o plano completo da "divisão da obra completa". Cada uma dessas estruturações sistemáticas de *GdS* compreendeu, ao mesmo tempo, a disposição, desenvolvida por Max Weber, de sua própria contribuição a este manual sistemático, disposição que reproduzimos no prefácio à quarta edição deste volume.

A publicação na seqüência de *GdS*, que segue a seção V, primeira parte (1918), foi a primeira entrega do próprio Max Weber, preparada ainda por ele mesmo para impressão e publicada em 1921, após sua morte. Apresenta a seguinte página de rosto:

GRUNDRISS

der

SOZIALÖKONOMIK

III. Abteilung
Wirtschaft und Gesellschaft.

I

Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen
Ordnungen und Mächte.

Bearbeitet

von

MAX WEBER

Erster Teil.

De uma análise cuidadosa disso resulta a certeza de que Max Weber não modificou nada em princípio na estruturação da matéria de toda a seção III, especialmente de sua própria contribuição, projetada apenas como uma (a primeira) de suas partes princi-

pais. O *GdS* completo foi dividido em cinco livros e subdividido em nove seções. Dentro do primeiro livro, "Fundamentos da Economia", as primeiras seções traziam títulos como "Economia e ciência econômica" (I), "Economia e natureza" (II 1), "Economia e técnica" (II 2), e assim, conseqüentemente, o título da seção III era: "Economia e sociedade", e foi subdividido nas seguintes duas partes principais:

Seção III

Economia e sociedade

I. A Economia e as ordens e poderes sociais. *Max Weber*.

II. Desenvolvimento dos sistemas e ideais político-econômicos e político-sociais. *E. von Philippovich*.

Comparando-se com isso a página de rosto definida pelo próprio Max Weber para a primeira entrega de sua exposição (ver acima), percebe-se claramente que ele, desde o princípio, tinha determinado o título de sua contribuição e o mantivera. Era o seguinte: "A Economia e as ordens e poderes sociais". O número "I" colocado na página de rosto em cima deste título e embaixo da indicação "seção III" etc. resultou do fato de essa contribuição ter sido projetada como primeira parte principal da seção III, cuja segunda parte principal fora reservada para Eugen V. Philippovich. Este havia publicado, em 1910, na mesma editora, uma coletânea de conferências, com o título *Die Entwicklung der wirtschaftspolitischer Ideen in 19. Jahrhundert*. Faleceu, porém, em 1917, e Max Weber, sem dúvida, partiu da conjetura de que apareceria outro redator para continuar e atualizar o manuscrito deixado por Philippovich. Isso foi realizado, de fato, por Eduard Heimann, só que, depois, na impressão da segunda edição da seção I (1924), toda aquela parte foi agregada a esta. Em todo caso, desistiu-se, após a morte de Max Weber, do plano de integrá-la na seção III, abandonando-se assim sua concepção compositora básica para a seção "Economia e sociedade". Pois, segundo ele, a primeira parte principal compreende a percepção empírica, isto é, partiria do ser humano, agindo empiricamente e de seu mundo de existência para expor o processo constitutivo da sociedade. A segunda parte principal ficaria reservada para a perspectiva da história das idéias, isto é, ao exame das idéias (os sistemas e os ideais) a partir do movimento (aparentemente) puro de pensamento.

Por fim o aditamento "Primeira Parte", que segue ao título "A Economia e as ordens e poderes sociais" de Max Weber, explica-se por ser destinado a anteceder as exposições conceituais e metódicas, a primeira parte, portanto, de sua contribuição, denominada pelo organizador, de acordo com a expressão de Marianne Weber[3], "Teoria das categorias sociológicas". A essa parte Max Weber não tinha dado subtítulo, mas a designa às vezes por "Introdução geral (conceitual)" e, noutra ocasião, por "Sociologia geral"[4], enquanto que a segunda parte (que ainda jazia em sua escrivaninha) ficou reservada para a análise e exposição da matéria.

Essa situação, no momento da morte de Max Weber, mostra que ele havia mantido, em princípio, o plano que originalmente esboçara para sua contribuição (assim como o de toda a seção III)[5]. A publicação da obra póstuma de Max Weber, em 1922, destruiu

[3] Weber, Marianne. *Max Weber — Ein Lebensbild*. 1926, p. 687 e seg., 709.

[4] Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. 1 (nota prelim.), 63 (item 1), 212.

[5] As divergências determinadas por ele mesmo foram expostas detalhadamente no prefácio à quarta edição deste volume: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. XXVII.

essas articulações compositoras, substituiu sua página de rosto por outra — modificando-a em pontos essenciais, o que fez do título da seção o título do volume inteiro, eliminando a segunda parte principal correspondente —, e introduziu tanto uma estruturação própria da matéria que deixava completamente de lado o esboço do próprio Max Weber, quanto a sua divisão em três partes, criada pela própria editora e objetivamente não justificada.

Além das declarações do próprio Max Weber e da edição antiga, havia, para preparar uma nova edição, três outras publicações para serem consultadas na revisão: as análises lógico-metódicas nas exposições impressas de Max Weber sobre a lógica e metodologia das ciências culturais e sociais, coleção que, após sua morte, recebeu da organizadora o título *Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Exposições sobre a teoria das ciências], 1922, dedicadas especialmente à relação entre o conceito e o concebido, assim como as referências na biografia de Max Weber por Marianne Weber (1926)[6], além das reflexões já mencionadas do presente autor sobre as concepções compositoras da "Obra póstuma de Max Weber"[7]. Por outro lado, não existia nenhum manuscrito do próprio Max Weber para a obra, e também não havia provas das partes por ele preparadas para impressão.

Assim, a tarefa de elaborar a nova edição antes de 1956 tinha dois objetivos. Por um lado tratava-se de recuperar a estrutura do pensamento e a conexão interna da grande Sociologia de Max Weber e de realizá-las na nova edição, embora o nexo com a outra exposição, baseada na história das idéias, ficasse suspenso. Por outro lado, importava em eliminar, na medida do possível, as inúmeras mutilações e os erros tipográficos do texto, que chegavam a privá-lo de sentido. Para a publicação, essas duas tarefas tinham um caráter essencialmente conservador. Pois, além de toda depuração, importava sobretudo reconstituir, com a maior fidelidade possível, a concepção compositora na condução das idéias de Max Weber como sendo o elemento mais essencial da força persuasiva de sua Sociologia específica, e não desenvolver um esquema próprio de pensamento, por mais plausível que fosse. E, também na revisão do texto, apesar de ser indicado descobrir e rever todas as dúvidas possíveis, não se podia substituir por invenções próprias passagens, por mais duvidosas ou mesmo erradas que fossem, das quais não se pudesse comprovar, com toda certeza, a forma correta. Acrescenta-se ainda o estado de nossas bibliotecas naquela época. Pois, apesar de o organizador do texto ter usado, naquele tempo, as mais diversas bibliotecas públicas e de institutos universitários, nem de longe se pôde pensar na possibilidade de consultar pelo menos a maioria das obras necessárias, simplesmente porque não estavam disponíveis. Se, apesar de tudo, a edição anterior, apresenta grande número de conjeturas cautelosas, pode-se constatar hoje que apenas muito poucas delas tiveram de ser revogadas ou substituídas por outras soluções.

Nessas condições, não restava alternativa ao organizador do texto, naquela época, senão reconhecer claramente a obrigação de deixar no texto um número considerável de passagens duvidosas sem corrigir, sem poder considerar-se autorizado a intervenções improvisadas, arbitrárias. Isto se aplica, em grande parte, aos capítulos I e VII, assim como à "Tipologia das cidades", na segunda parte da nova edição. Restava apenas exprimir, no prefácio à quarta edição, a esperança de que um dia reaparecesse o manuscrito de *Economia e sociedade*.

Esse desejo não ficou completamente sem resposta, de modo que, pelas razões mais diversas, pôde-se enfrentar outra revisão e correção da obra, em condições total-

---

[6] Weber, Marianne. *Lebensbild*, op. cit., p. 425, 687 e seg., 709.

[7] Ver acima, nota 1.

mente novas. É que desde então registraram-se algumas circunstâncias da maior importância para a nova edição do original alemão que se fez necessária.

Antes de mais nada, a descoberta do manuscrito dos capítulos I e VII da segunda parte de *Economia e sociedade* foi um acontecimento de importância fundamental, que não apenas possibilitou uma revisão autêntica do texto dessas partes da obra, mas também permitiu tomar exato conhecimento do método usado pelo autor e da extensão em que se valeu de outra literatura. Tanto a "Sociologia do Direito" quanto a "Sociologia do Estado" de Max Weber existem, entrementes, como edições avulsas[8]. Foi possível tornar acessíveis, passo a passo, os resultados da revisão às traduções estrangeiras. Uma posição especial ocupa nesse caso, a edição norte-americana. Mediante íntima colaboração por mais de quatro anos, conseguiu-se obter revisões do texto e conhecimentos da bibliografia inteiramente proveitosos para ambas as edições a serem elaboradas. É meu desejo reiterar aqui minha gratidão aos professores Dr. Guenther Roth e Claus Wittlich pela colocação de inúmeros problemas, indicações, informações e pela assistência no tratamento do texto e na compilação da bibliografia. Sem essa colaboração frutífera, alguns problemas que a crítica do texto teria de enfrentar permaneceriam certamente sem solução. Além disso, a análise contínua do texto, necessária para a nova edição alemã, rendeu ainda um número maior de correções. Por conseguinte, talvez possamos agora enunciar a esperança de que a versão do texto atualmente elaborada resista à análise crítica. Não se exclui, com isso, a possibilidade de surgir um outro posicionamento do problema, talvez até inteiramente novo. Sem as partes do manuscrito que faltam, a revisão do texto não pode ser considerada uma tarefa definitivamente acabada.

Em conseqüência disso, o índice das correções do texto tinha de ser consideravelmente expandido. Em contrapartida, o apêndice que tratava da Sociologia da Música de Max Weber teve de ser suprimido, depois de a editora ter decidido atualizar a edição avulsa desta obra importante, confiando a revisão a mãos competentes. Para maior clareza, o índice foi dividido em índice onomástico e índice de assuntos; ambos foram ampliados em vários itens e adaptados à nova edição.

De acordo com as idéias dos redatores e organizadores da edição norte-americana, o presente autor, com a aprovação do editor, dedicou-se a ampliar consideravelmente os comentários críticos ao texto. Na quarta edição, estes serviam principalmente — abstraindo-se algumas poucas explicações de conceitos e indicações sobre exposições em outros lugares da obra de Max Weber — para justificar modificações ou manutenção do texto. Cheguei à conclusão de que isso, nesta forma, não é suficiente e, em conseqüência, ampliei a finalidade dos comentários. Os comentários críticos ao texto servem agora a três finalidades, tendo, porém, ao mesmo tempo, de ser limitados a estas. Servem:

1) para esclarecer conceitos, assim como para legitimar a correção ou confirmação de trechos duvidosos do texto;

2) para indicar, na forma de comentários, outras passagens da obra completa de Max Weber, a fim de demonstrar as conexões internas nesta obra;

3) para documentar indicações bibliográficas, resultantes diretamente do texto, assim como para citar literatura a que se refere ou em que se apóia o conteúdo do texto.

Na medida em que a bibliografia destina-se a esclarecer o conteúdo do texto, citamos, em primeiro lugar, títulos e edições que estavam à disposição do próprio

[8] Weber, Max. *Staatssoziologie*, 2. ed., 1966; Weber, Max. *Rechtssoziologie*, 2. ed., 1967.

Max Weber. Para o esclarecimento de conceitos e fatos ou para a colocação de problemas que extrapolam o texto, recorremos também à literatura mais atual. Inegavelmente, a descoberta da bibliografia originalmente usada por Max Weber ao escrever a obra é principalmente um assunto da ciência alemã, que, pela recuperação das bibliotecas, no entretempo e pelo grande progresso nas reedições de livros neste país, tornou-se mais fácil de levar a cabo.

II

A idéia compositora da primeira parte, reimpressa sem alterações, porém inacabada, que permite reconhecer a divisão em cinco capítulos, é desde logo transparente. Mas não se pode excluir a possibilidade de ela compreender um total de seis capítulos, caso se suponha que Max Weber tivesse destinado outro capítulo (fora da tipologia geral do projetado capítulo V) à esquemática classificatória da pretendida "investigação das formas de comunidade religiosa"[9]. Em suma, pode-se reconhecer, sem dúvida, que a primeira parte, iniciando com *minima socialia*, ou seja, com o comportamento e a ação sociologicamente relevantes do indivíduo como "caso-limite típico-ideal" da teoria, ascende às relações sociais. Daí alcança a ação social conjunta (mas não organizada associativamente) de pessoas, uniões e grupos e finalmente as formações sociais, culminando na unidade da associação política, no domínio territorial que hoje em dia lhe é típico e no moderno Estado institucionalizado. Seguem os complexos abrangentes de ações orientadas para a sociedade: economia e dominação, depois as camadas, grupos e associações (classes e estamentos), em especial, pretendendo-se concluir esta parte, num quinto capítulo[9a], com uma exposição geral dos tipos de ação orientada para a comunidade e para a sociedade. Mas, como já foi dito, não se pode excluir a possibilidade de Max Weber ter destinado um sexto capítulo separado à tipologia especial das formas religiosas de comunidade e sociedade.

Cabe aqui observar o quanto Max Weber sempre aproximava sua sociologia dos *minima socialia*, vale dizer, do sentido subjetivo concreto da ação social individual e coletiva e das associações intencionalmente formadas. Isso se mostra especialmente em seu intenso interesse nas seitas, das quais afirmava repetidamente que representavam, pelo menos em princípio, nas ações conjuntas, contrárias e paralelas dos agentes, o arquétipo de toda moderna sociedade humana. Isso se aplica particularmente às formas da vida associativa, que, exatamente por isso, prestam-se de maneira excelente ao estudo do caráter das seitas[10]. Acima disso, afirmou ele, a seita, "num sentido importante para todo o início dos tempos modernos, é o arquétipo daquelas formações sociais de grupos que hoje moldam a 'opinião pública', os 'valores culturais' e as 'individualidades'"[11]. Os grupos (em sentido amplo), como relações sociais perenes (tendo ou não o caráter de associações) constituíam, portanto, para ele, o ponto de partida e o objeto empírico primário de toda análise e teoria sociológica.

Quanto à estruturação do pensamento na segunda parte, a ordem do manuscrito, reconstituída segundo o esboço do próprio Max Weber, já pode ser deduzida, de maneira puramente *formal*, do fato de que agora as diversas partes se encadeiam e se juntam sem violência, e conformes ao sentido. A posição dos diversos capítulos e seções entre

---

[9] *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. 360.
[9a] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 43, 58, 67, 73, 75.
[10] *Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol.*, v. XXXI, 1910, p. 587; *Ges. Aufs. z. Soziologie u. Sozialpolitik*, p. 442; *Ges. Aufs. z. Religionssoz.*, v. 1, p. 217.
[11] *Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol.*, v. XXX, 1910, p. 202.

si, assim como as transições que os ligam, evidenciam a idéia compositora da obra como anexo coerente de sentido de um todo e como seqüência de pensamento essencialmente didática, na qual as remissões às passagens anteriores ou posteriores do texto realmente encontram nestas suas correspondências adequadas — com algumas raras exceções[12]. Além disso, os títulos dos capítulos — "Sociologia da Religião", "Sociologia do Direito", "Sociologia da Dominação" e "Sociologia do Estado" — foram anunciados literal e expressamente por Max Weber em seu último manuscrito acabado de *Economia e sociedade* e assim ligitimados[13].

Além disso, entretanto, pode-se comprovar também o sentido da estruturação da matéria com referência ao *conteúdo* desta, revelando-se sua idéia compositora inerente. A seguir, citarei exposições que já apresentei noutro lugar em resposta a objeções[14].

A análise e exposição da matéria da segunda parte inicia com duas exposições gerais que resultam da metodologia específica de Max Weber. Por um lado, referem-se à relação entre o modo de ver sociológico-empírico e o jurídico ou normativo, de modo geral, nas relações recíprocas entre seus objetos. Isto significa concretamente a relação de princípio entre a economia e as ordens sociais. Por outro lado, o texto passa a explicar as relações mais gerais entre economia e sociedade, sua relação de dependência mútua e os efeitos empíricos recíprocos desta. Desta forma, estes dois capítulos (I e II) constituem a transição da primeira parte que, segundo Max Weber, expõe as "categorias mais gerais da Sociologia", para a segunda parte, com sua análise concreto-empírica das formas especiais das sociedades, ordenadas segundo as relações de sentido específicas e características existentes entre elas.

O exame do manuscrito do capítulo I (da segunda parte) revela que o grande algarismo romano I a ele anteposto foi escrito pelo próprio Max Weber[15].

A análise e exposição que seguem, iniciando-se com o capítulo III, começam com a forma de comunidade mais restrita e mais especial: a família (comunidade doméstica), ascendendo daí progressivamente a comunidades (unidades de sentido) cada vez mais abrangentes: o clã, a associação de vizinhos, a comunidade militar e econômica, a associação comunal. Em cada capítulo são mais abrangentes as comunidades tratadas — as comunidades étnicas (capítulo IV) — a tribo e a nação — as relações de todas as comunidades citadas com a religiosa e a política. Seguem-se imediatamente os tipos de comunidades religiosas (capítulo V) que, na figura das religiões universais, são apresentados com a pretensão de abranger todos os demais tipos de comunidades.

O tratamento das ações orientadas para o mercado, que começa o capítulo VI incompleta, inicia-se com a declaração de que todos os tipos de comunidades até então tratados baseiam-se somente numa racionalização *parcial*, diferente para cada tipo, da estrutura significativa, enquanto que o mercado, ao promove a cabal racionalização das ações sociais por ele abrangidas em cada caso, revela-se o próprio arquétipo das relações societárias. Mas Max Weber diz mais nesse capítulo. Uma vez que a discussão dos processos no marcado constitui o conteúdo essencial da Economia Social, não há necessidade de expor neste contexto o mecanismo especificamente econômico do mercado e da formação dos preços — na primeira parte, Max Weber escreve sobre a situação da luta pelos preços no mercado. Cabe aqui acrescentar que ele apresentou,

---

[12] *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. 187, 235, 239, 594, 613, 758.

[13] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 18 e seg. 25, 27 e seg., 30, 38, 157, 168.

[14] Winckelmann, Johannes. Max Weber grosse Soziologie. *Arch. f. Rechts- und Sozialphil.* v. XLIII, 1957, p. 117-124.

[15] Os pormenores cf. minha introdução à segunda edição de: Weber, Max. *Rechtssoziologie*, p. 52.

na primeira parte, uma *Sociologia* econômica com classificações detalhadas, de modo que o tratamento conciso e inacabado da relação associativa no mercado encontra aí sua correspondência classificatória. Não cabe, portanto, objeção contra deixá-lo no lugar previsto pelo autor. Além disso, o capítulo encontra, aí, em termos sistemáticos, seu espaço estruturalmente adequado. Nos capítulos anteriores, já foram preludiadas as relações com as comunidades políticas, e isso se repete não apenas ao tratar da socialização no mercado como também a última frase do capítulo sobre o mercado refere-se literalmente a essa relação com a comunidade política. Ao mesmo tempo, porém, evidencia-se a relação concreta do mercado e de sua *legalidade* específica com a ordem e a comunidade jurídicas.

Devido precisamente a essa relação íntima, Max Weber pretendera originalmente tratar das comunidades políticas e do condicionamento social do direito com seus efeitos sobre a sociedade num capítulo comum, sob o título "A comunidade política". Porém, decidiu logo depois abandonar essa idéia e tratar da Sociologia do Direito numa exposição completa específica; e é assim que a encontramos nos manuscritos por ele deixados (capítulo VII). É um dos casos muitos raros em que o próprio Max Weber afastou-se do esboço de seu plano, como comprova o manuscrito. Em conseqüência disso, os assuntos restantes do capítulo VII planejado foram reunidos num capítulo particular (VIII) "Comunidades políticas", o que é adequado à coerência do pensamento nessas exposições e compreende, ao mesmo tempo, a distribuição do poder entre os grupos *dentro* das comunidades políticas: classes, estamentos, partidos. A proximidade do direito em face do mercado e da economia, por um lado, a intimidade da relação entre a formação de comunidades políticas e a constituição das formas de dominação, por outro lado, e, por fim, o fenômeno estrutural de que a comunidade jurídica costuma ou pode ser menos abrangente do que a política, e esta, por sua vez, menos abrangente do que a dominação, levaram à disposição mercado-direito-comunidade política-dominação. Estes três últimos capítulos (VII a IX) são, em conjunto, os mais pormenorizados de toda a obra, e certamente não é errada a suposição de que Max Weber tenha tido um interesse muito especial por eles.

A perspectiva da articulação imanente da concepção torna-se assim evidente, e a estruturação interna da ordem do pensamento constitui, sem dúvida, uma parte da força comprobatória do livro. Por isso essa estruturação não pode ser interrompida ou até mesmo destruída sem ser posta em dúvida a compreensibilidade do conjunto.

Revela-se, assim, na estruturação do texto da grande Sociologia de Max Weber, em sua forma autêntica, seu elemento compositor geral: a ampliação contínua da esfera das formas sociais de ação, relação e organização e, com isso, a ampliação das unidades de sentido sociologicamente relevantes. E, por conseguinte, é também evidente que, tanto histórica quanto sistematicamente reservavam-se para coroamento da obra sociológica completa, a análise e exposição da instituição do Estado racionalmente constituído, como última forma de dominação, por enquanto. Também, no extenso capítulo sobre a dominação, o próprio texto deixa transparecer claramente sua idéia diretriz. Começando com a análise da dominação burocrática, que no contexto foi colocada expressa e justificadamente no início das exposições[16], o texto ganha fluência no desenvolvimento da análise e exposição. E também na perspectiva histórica a exposição aproxima-se gradativamente do desenvolvimento mais recente especificamente institucional-estatal e, ao mesmo tempo, racional-legal, após o fim do Estado patrimonial absolutista. A

[16] *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. ed., p. 550 (em relação à p. 579); isso corresponde ao procedimento paralelo na primeira parte, p. 122, 124 [nota preliminar à segunda seção].

obra baseia-se, portanto, numa concepção estruturadora cuidadosamente equilibrada, coerente tanto sistemática quanto historicamente e que não deve ser abandonada. Ao contrário, é especialmente apta a aumentar, de maneira excelente, a força persuasiva do curso do pensamento e, assim, a legibilidade do livro.

Permito-me dedicar algumas palavras à colocação da seção sobre a *cidade* sul e norte-européia. Max Weber sempre uniu, em suas obras mais diversas, como característica sua a condição de particular; mais especificamente, de associação política autônoma[17]. Ele depreende a especificidade do desenvolvimento das cidades ocidentais, em comparação com todas as demais formações urbanas, do caráter político especial das cidades européias, do fato de terem elas sido "comunidades" autônomas com direitos políticos próprios[18]. Por isso, a tipologia das cidades, na forma em que foi concebida, tem seu lugar, sem dúvida — e em coincidência com o plano —, na Sociologia da dominação, e precisamente ali onde foi colocada: por razões sistemáticas, em sua particularidade como associação revolucionária, após as formas da dominação política, e, por considerações históricas, como precursora da constituição e administração racional do Estado, antes da exposição destas.

O manuscrito de "A economia e as ordens e poderes sociais", redigido antes da Primeira Guerra e inacabado, deixou em aberto, para exposição posterior, as seções previstas sobre o Estado moderno e os modernos partidos políticos. Isso não foi realizado, porém, dado o falecimento prematuro do autor. Nessas circunstâncias, a parte que falta (Sociologia do Estado[19]), neste compêndio escrito por Max Weber conscientemente para fins didáticos, foi completada parcial e provisoriamente, no interesse dos estudantes e da pesquisa, a partir de três de suas obras impressas que tratam dessa problemática. Para incorporar sistematicamente as passagens escolhidas, serviu não apenas o esboço de plano de Max Weber, mas também a disposição por ele ditada em seu último curso não terminado sobre a Sociologia do Estado. Cumpria aí explicitar a relação das partes escolhidas, quanto ao pensamento e à sistemática, com a obra global, evidenciando seu "lugar tipológico" indubitável. A seção completada foi assinalada expressamente — como já havia sido feito nos dois prefácios às novas edições (1956, 1972) e nos comentários ao texto — no lugar em que foi incorporada, na nota de rodapé (início da seção 8, do capítulo IX, volume 2), para indicar como contribuição que não foi escrita, nesta forma, pelo próprio Max Weber. A idéia de que a organização racional da administração, com a prática de princípios administrativos racionais pelos Estados territoriais, tem origem nas comunidades políticas particulares das cidades autônomas era uma doutrina repetidamente pronunciada por Max Weber. Assim, as exposições sobre a moderna Sociologia do Estado constituem uma continuação sistematicamente adequada da tipologia das cidades. Nesta seção final foram incluídas, de outros contextos correspondentes, somente aquelas formulações de Max Weber que se enquadram como teses numa Sociologia da dominação. Ao incluí-las, coube — diferentemente do tratamento dos capítulos anteriores de *Economia e sociedade* — adaptar parcialmente as exposições às outras partes, procedimento adequado a uma obra científica e ademais, compêndio de estudos, em contraposição ao panfleto político. Em face das exigências rígidas do próprio autor quanto à objetividade e ao caráter neutro da Sociologia científica, não pareceria justificável outro procedimento. Os textos originais completos das respectivas exposições estão todos acessíveis ao público nas três publicações separadas,

---

[17] *Wirtschaftsgeschichte; Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 3. ed., 1958, p. 273 e seg.; *Gesammelte politische Schriften*, 3. ed., 1971, p. 508, 513.

[18] *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, v. 1., p. 291.

[19] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 168.

cuja temática ultrapassa de longe a escolha utilizável para *Economia e sociedade*. Pode-se, portanto, recorrer a eles em qualquer momento para leitura complementar. Seu caráter autônomo em nada é prejudicado pela incorporação parcial, para fins de ilustração, na Sociologia da dominação[20].

III

Chegamos agora a uma breve elucidação do significado metodológico da categoria do "sentido subjetivamente visado" e das conseqüências da ação social na Sociologia de Max Weber[21]. Isso se contrapõe por inteiro a uma concepção teórica segundo a qual o sentido subjetivo de cada agente individual em nada contribui para as relações reais entre as ações e somente o sentido funcional objetivo dos eventos e das instituições observáveis pode despertar o interesse da pesquisa. A isso opõe-se a idéia de que é sempre a ação social que provoca (produz ou mantém) os fenômenos sociologicamente relevantes e de que o acesso à ação humana necessariamente passa pela intenção humana.

A sociologia de Max Weber distingue claramente entre o sentido objetivo (tanto de sistemas de sentido quanto de artefatos de sentido concretos) e o sentido subjetivo-intencional[22]. Além disso, poder-se-ia, sem dúvida — em concordância com Alexander von Schelting[23] — distinguir, como caso subordinado, o sentido causal ao qual corresponde, no mesmo nível metodológico, o sentido objetivo-funcional. Isso se justifica tanto mais se considerarmos que, na área do método quantitativo-teórico, a terminologia de causa e efeito pode tornar-se inadequada para formular relações funcionais entre magnitudes. Neste caso, é necessário que "no lugar de enunciados sobre relações de causa e efeito... ocorram enunciados sobre relações funcionais entre magnitudes exatamente mensuráveis, expresso, portanto, em termos matemáticos"[24].

O sentido "subjetivamente visado" da ação social individual, mesmo sendo conceito definitório limite, não constitui um sentido isolado solitário; pelo contrário, coincidem nele, na maioria dos casos, o sentido subjetivo e o funcional. Além disso, a orientação da ação abrange necessariamente o sentido a ser esperado do comportamento ou dos agentes participantes potenciais. Pois toda ação social orienta-se, por definição, pela situação objetiva e por suas conexões de efeitos. Isso aplica-se mesmo à ação irracional, em grau indeterminável, enquanto que a ação tradicional consiste de per si numa acomodação contínua ao que é dado e transmitido pela tradição. Max Weber ressalta reiteradamente essa contínua orientação adequada à situação voltada para o estado objetivamente compreensível das circunstâncias. Servem nisso como referências tanto o valor preexistente quanto os fatos e modos de funcionamento da constelação

---

[20] Uma explicação detalhada depreende-se da introdução e dos comentários a: Weber, Max. *Staatssoziologie; Soziologie der rationalen Staatsanstalt und der modernen politschen Parteien und Parlamente* 2. ed., 1966.

[21] Uma investigação pormenorizada encontra-se em: Girndt, Helmut. *Das soziale Handeln als Grundkategorie erfahrungswissenschaftlicher Soziologie.* (Publicações do Max Weber Institut da Universidade de Munique, 1), 1967.

[22] Winckelmann, Johannes. *Max Webers Verständnis von Mensch und Gesellschaft,* (Gedächtnisschrift der Universität München zur 100. Wiederkehr von Max Webers Geburtstag, 1964 [1966], p. 223 e seg.

[23] Schelting, Alexander von. Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Ideal typus. *Arch. f. Soz. wiss. u. Soz. pol.*, v. 49, 1922, p. 686 e seg. [Cap. V]; do mesmo autor: *Max Webers Wissenschaftslehre* (1934), p. 354 e seg.

[24] Stegmüller, Wolfgang. *Das Problem der Kausalität* (Probleme der Wissenschaftstheorie, Festschrift f. Victor Kraft, org. por Ernst Topitsch, Wien, 1960, p. 171, 190), p. 182.

objetiva das condições e dos meios adequados de enfrentá-la de acordo com os objetivos visados, *além* da contínua orientação pela conduta atual ou virtual dos outros participantes da ação social. A ação individual e o sentido concreto são alimentados, desde o início, com conteúdos e referências significativos objetivos. Além disso, precisamente esse estado intencional inicial subordina-se, na sua realização, ao processo sociológico: cada indivíduo é socializado junto com sua intenção e ação. Nas ações conjuntas, paralelas e contrárias de um ou vários indivíduos, acontecem inevitavelmente processos de modificação e fusão do sentido. É da essência do "processo de socialização" e de todo o enredamento do indivíduo nele que intenções e ações sejam levadas a operar no conjunto das circunstâncias sociais e do processo permanente de societarização. Se não fosse assim, não existiria o problema específico da Sociologia: o resultado da interação mostra, na maioria dos casos, um sentido modificado, por assim dizer, socializado, investido no *resultado* da ação conjunta social. E os domínios de sentido, que se iniciam com o indivíduo como agente social e se tornam cada vez mais abrangentes, podem levar — comparadas àquela situação inicial — a uma transformação máxima do sentido e dos resultados das ações. Isto é, o agente individual tem de participar na constituição do sentido objetivo-funcional das relações e instituições com que lida, incorporando-as cada vez mais — ao preço de sua própria participação ativa nesses fenômenos.

Por conseguinte, temos como complexos que abrangem inevitavelmente cada indivíduo envolvido numa ação socialmente orientada: 1) a situação inicial objetiva (que inclui o comportamento a ser esperado de outros); 2) a causalidade de finalidade, meios e conseqüências secundárias; 3) o conteúdo funcional objetivo da relação ou da configuração de sentido em questão; 4) o fato de que tanto o sentido intencional quanto o funcional são *impostos* à formação social, sempre de novo, pelo ser humano socializado, sendo possível, neste caso, que as concepções de *finalidade* de uma minoria maior ou menor dos participantes sejam eliminadas ao se formarem pactos ou maiorias; e, finalmente, 5) o processo de *modificação* do significado ou da função, o que leva a uma situação diferente, "impondo-se", portanto, aos participantes e provocando-os a enfrentá-la de novo. Essa divergência entre a finalidade *intencional* e a função *efetiva* (muitas vezes não pretendida) de uma formação ou instituição social, na forma de uma modificação do significado social, assim como de uma modificação efetiva das circunstâncias socialmente decisivas (*social change*), é um fenômeno empírico freqüentemente observado[25]. O processo de socialização significa, portanto, uma incorporação complexa do indivíduo, de suas intenções ou interações, em relações ou associações sociais mais abrangentes. E isso acontece seja em virtude de seu interesse (por sua situação de interesses, e afinal em virtude do hábito) ou pelo exercício do poder, pela coerção, portanto. As acomodações necessárias às representações, instituições e poderes sociais podem, portanto, corresponder inteiramente ao próprio interesse do indivíduo, servindo talvez de meios para realizar outros objetivos de suas ações.

Para dar um exemplo de como Max Weber demonstra as articulações de uma ampliação do conteúdo e do âmbito de sentido mediante a orientação pelo sentido funcional, indicamos o caso da economia monetária[26]. O dinheiro como instituição social é um sistema objetivo de sentido. O processo social econômico-monetário é um âmbito de sentido objetivo e, ao mesmo tempo, um sistema de relações funcionais: um complexo de finalidade, meios e conseqüências secundárias. Para o sentido subjeti-

[25] Sobre a transformação do sentido de associações ver, por exemplo, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. 118-119 (§ 40), cf. p. 204 (§ 3).
[26] *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. 382.

vamente visado coincidem aí, portanto, os fatores objetivo e subjetivo tanto na orientação objetiva dotada de sentido quanto na orientação subjetiva intencional. Efetua-se esta não apenas pelo sistema de sentido (dinheiro) e pela situação concreta à qual o agente seja confrontado, não apenas por cada parceiro individual nas relações econômico-monetárias e pela finalidade objetiva intencional da ação própria, mas igualmente, pelo complexo das funções monetárias e pelo que possa ser realizado por meio deste.

Patenteia-se, assim, um escalonamento do conteúdo significativo dos processos, relações e regularidades sociais: a intenção do indivíduo na ação social constitui a unidade inferior na escala conceitual; acima desta situa-se a estrutura de sentido interno às relações sociais, com seu equilíbrio interno. Acima delas, por sua vez, encontram-se os objetivos superiores de associações baseadas em acordos mútuos com estruturas mais ou menos soltas ou de associações (organizadas) cujos estatutos fixam finalidade específica. Mesmo nestas pode acontecer uma modificação da finalidade, em virtude de mudança do rumo da ação organizada, e isso independentemente da aprovação decidida ou tácita dos participantes ou associados. Mas já as concepções sobre a finalidade, no momento da fundação de associações com finalidade fixada nos estatutos, significam a criação de um sentido *supra-individual*. A modificação da finalidade pode ser efetuada modificando-se estatutos ou decidindo-se a correção das ações organizadas estatutariamente discrepantes por meio de uma "revolução". Neste último caso, portanto, pela substituição dos membros dos órgãos que exerçam suas funções de maneira divergente por outra equipe com diretivas conformes aos estatutos. Nessas condições, a interpretação do sentido fica, portanto, com os membros da associação. No caso das associações de dominação baseadas numa ordem de dominação estatuída, trata-se de finalidades das ações associativas impostas pelo quadro administrativo, com aprovação majoritária. A maioria, por sua vez, constitui-se, nas formas modernas de democracias associativas, de associações com estruturas semelhantes, conforme Max Weber observara primeiro nos Estados Unidos da América do Norte. As "revoluções" dentro das existentes "regras do jogo" democráticas consistem num "render de guarda" legalmente efetuado. A circunstância de que pode haver e realmente há revoluções fora da legalidade não se opõe a isso.

Com a integração progressiva em contextos de relações sociais, especialmente nos de caráter permanente, e mais ainda de organização em associações, diminui, portanto, na maioria dos casos, a possibilidade dos indivíduos de fazer valer seus respectivos objetivos e finalidades subjetivos, desde que não consigam elevar estes a uma *volonté de tous*, permanecendo minorias. Isto se aplica especialmente à crescente extensão e desenvolvimento de corporações territoriais, nas quais, entretanto, vai se ampliando, ao mesmo tempo, a margem para realizar intenções e interesses não ligados à associação, o que pode levar casualmente à formação de uma *volonté de tous* modificada ou de caráter diferente. Em contrapartida, a *volonté générale* pode representar então o sentido funcional objetivo das atividades da associação, o qual, entretanto — conforme vimos —, pode ser alcançado também por parte da *volonté de tous*, sendo tanto incorporável como modulável. Nestas condições, sob formas empíricas de dominação ou associação livre-democrática, a *volonté de tous* é formada por maiorias simples ou qualificadas.

É evidente, portanto, que Max Weber não reduz a *realidade* social a algo como a orientação das ações, e também não se pode fazer a objeção de que ele, ao falar da ação social, põe como absoluto, ilicitamente, um elemento *parcial* do processo social. Muito menos ainda considera ele a ação social do ponto de vista solipsístico, no sentido de não existirem coisas, mas somente ações, na formulação de Bergson[27]. Max Weber

[27] Bergson, Henri. *Matière et mémoire* (1896), primeira tradução alemã: 1908.

apenas se opõe decididamente ao hipostasiamento de personalidades coletivas que refletem e agem 'por si mesmas'[28]. Ao mesmo tempo, ele incorporou profundamente a enérgica sentença de Kant, que considera um escândalo da filosofia e do juízo humano em geral negar, apesar de toda a "revolução do pensamento", a realidade objetiva do mundo exterior[29]. É que justamente Max Weber indica expressamente o fato de as disciplinas empíricas, "onde quer que se trate das relações reais entre seus objetos", não poderem proceder de outra maneira a não ser sobre a base do "realismo ingênuo", "mas, dependendo do caráter qualitativo do objeto, de forma diversa"[30].

À ação social confronta-se inevitavelmente o conjunto do mundo objetivo-concreto. Em todo caso, ressalta inequivocamente Max Weber, a ação social vincula-se às "situações objetivas condicionantes" de seu ponto de partida concreto[31]: isto é, à constelação objetivamente dada das condições, realizando-se nas bases destas. Não se trata aí, de modo algum, de um confronto direto entre ação e situação, mas sempre de uma concatenação de ambas *in actu*: pela orientação (subjetiva) do agente na situação inicial, pelas esperanças reais por este nutridas, pela causalidade entre fim e meios, pela possibilidade anterior-subjetiva (e a posterior-objetiva), pela probabilidade estatística do *sucesso* intencionado[32]. Através desses fatores intermediários, a situação objetiva *favorece* — no caso da consideração racional, orientada pelo fim — a escolha de determinada decisão (ou várias). São essas circunstâncias concreta ou geralmente favorecedoras às quais se dirige o interesse especial das ciências empíricas e que constituem a base da compreensão das regularidades e probabilidades empíricas.

As ações dos participantes orientam-se, portanto, continuamente pelos processos "a serem esperados", e não podem ser realizadas sem percepção concreta do desenvolvimento de circunstâncias e dos métodos e sem perspectivação da finalidade visada. A compreensão (antecipada e contínua) desses processos e regularidades efetua-se, no nível da ação cotidiana, pela experiência primária. Na área das ciências, isso se dá, inicialmente, pela experiência empírica, metodicamente purificada, e, afinal, na compreensão funcional, formulada em termos matemáticos. Para as ciências que se ocupam da ação importa, então, principalmente verificar até que ponto e de que maneira a ação humana, de maneira reconhecível, tem *participação* colaboradora nesses processos e regularidades. Também desses fatos (de ação) pode ser obtido conhecimento nomológico.

As intenções, interações e cooperações de seres humanos interessados e orientados atuam continuamente sobre fatos e contextos na sociedade e na história, e podem influenciá-las e formá-las até um certo grau geralmente indeterminável: se não fosse assim, não haveria ações. Mas, da mesma maneira, o desenvolvimento das circunstâncias e os contextos da realidade social-histórica determinam o mundo ideal e as intenções de seres humanos praticamente ativos, uma vez que estes — em virtude da experiência social — conhecem as circunstâncias e os contextos, e por eles se orientam. Com referência a eles, portanto, formam, no conjunto deste mundo material, seus interesses materiais e ideais e desenvolvem afinal objetivos que partem do que é "dado" (ou do que consideram como tal) e de possibilidades objetivas (adequadas) inerentes a este

---

[28] *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. 6 (item 9), 13 (§ 3, item 2); cf. *Wissenschaftslehre*, 3. ed., p. 439.

[29] Kant, Immanuel. Vorrede zur 2. Aufl. der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), nota à p. XXXIX-XL.

[30] *Wissenschaftslehre*, 3. ed., p. 437.

[31] Ver, por exemplo, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., p. 227, acima.

[32] Conforme também o comentário esclarecedor em: Weber, Max. *Economy and society*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, New York, 1968, v. 1, p. 59, nota 13 (Talcott Parsons).

"dado" para conseguir, com meios apropriados, o objetivamente possível de formação e transformação da realidade, no sentido das respectivas metas. Nesse processo, os objetivos dos diversos indivíduos socialmente ativos são diversos — conforme a respectiva idéia sobre a situação inicial e a dos interesses: há tantas divergências entre os interesses quanto diferenças nas percepções e concepções. De maneira alguma trata-se de conceber essa espontaneidade como pura reprodução; sempre são desenvolvidas e seguidas na prática, em projeções especulativas, orientações das ações com vistas ao fim.

Nisso e em concordância com as tendências opostas da realidade entre si a afirmação de Max Weber[33], de que os interesses determinam as ações sociais dos seres humanos, incluído também o confronto com as *cruel necessities of life*, encontra correspondência na conclusão complementar, igualmente por ele acentuada, de que as percepções e concepções de agentes humanos costumam ser determinadas de maneira significativa e em grande parte pela situação social, econômica e política em que eles se encontram. Ambas as conclusões estão também cientificamente relacionadas, como perspectivas explicativas de caráter heurístico, e abarcam assim aquela pluralidade de causações opostas que cabe demonstrar no caso individual.

Trata-se, portanto, de desenvolver um saber nomológico, tanto dos contextos objetivos, expondo-se estes também de maneira quantitativa-teórica, quanto das intenções racionais e irracionais das ações, das orientações com vistas ao fim e dos processos dotados de sentido. Nenhum exame compreensivo-interpretativo dos motivos determinantes das ações humanas sociais é imaginável sem esse patrimônio de saber nomológico. O conhecimento significativo-interpretativo das motivações, por sua vez, pode — e deve — ser transformado em saber nomológico. É só dessa maneira que fica garantido aquele excedente do conhecimento compreensivo em oposição ao abstrato — pela inclusão do ser humano. Conhecimento do qual Max Weber partia, considerando-o uma aspiração específica das ciências que tratam das ações e do ser humano, em cujo âmbito suas interpretações abrangentes incluíam, sempre de novo, justamente a Sociologia.

Devo meus agradecimentos ao Professor Dr. Anton Spitaler, pelo aconselhamento na transcrição de expressões semitas e árabes, ao Professor Dr. Wolfgang Müller e ao Dr. Jürgen Von Beckerath, pelas informações egiptológicas, aos Professores Dr. Wener Betz, Dr. Knut Borchardt, Dr. Karlfried Gründer, Dr. Reinhard Lauth, Dr. Rainer Lepsius, Dr. Gerhardt Oestreich, Dr. Konrad Zweigert e ao Dr. Werner Diein, por informações e indicações científicas especiais. Agradeço ao Sr. Stefan Vogt tanto pela elaboração do índice onomástico quanto pela adaptação deste e do índice de assuntos, em muitos itens ampliado pelo organizador do texto a nova contagem de páginas. Gostaria também de expressar novamente meus sinceros agradecimentos a meus antigos colaboradores no Max Weber Institut da Universidade de Munique, Dra. Elisabeth Konau e Dr. Gert Schmidt, pela assistência na confirmação de grande número de referências bibliográficas. E especialmente agradeço ao bibliotecário Dr. Franz Merta, da Biblioteca Estadual da Baviera, por sua disposição incansável de assistir na bibliografia para os comentários.

Munique, verão de 1976.

JOHANNES WINCKELMANN

[33] *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, v. 1, p. 252.

Prefácio à quarta edição

A obra póstuma principal de Max Weber apresenta-se aqui de forma modificada e desprendida do contexto da obra coletiva *Grundriss der Sozialökonomik* (*GdS*) [Fundamentos da Economia Social], da qual constituiu até agora a seção III. A nova edição foi realizada segundo os princípios expostos pelo organizador na revista *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*[1]. A idéia fundamental é simples. A primeira parte da grande Sociologia de Max Weber, que contém a teoria dos conceitos, foi escrita após a primeira Guerra Mundial, nos anos de 1918 a 1920. O manuscrito da segunda parte, ao contrário, foi redigido antes da Primeira Guerra Mundial e, exceto algumas inserções posteriores, nos anos de 1911 a 1913. O autor deu notícia da existência anterior deste manuscrito, pela primeira vez, na nota introdutória a seu artigo sobre as categorias sociológicas de 1913[2]. Max Weber publicou o plano de sua contribuição destinada ao *GdS*, seção III: "Economia e sociedade", depois de já ter aparecido o manuscrito mais antigo, no resumo sobre a "divisão das obras completas", adicionado inicialmente a cada volume da coletânea que foi aparecendo a partir de 1914[3]. Uma vez que o manuscrito da parte mais antiga não foi submetido a nenhuma profunda revisão, não é de se admirar que seus respectivos componentes coincidam com o plano original. Assim, este revela a idéia compositora da obra. O manuscrito mais novo desenvolve então a primeira seção do plano para uma ampla teoria classificatória das categorias, que, entretanto, permaneceu inacabada. O próprio plano de Max Weber para seu compêndio da sociologia compreensiva, impresso mais adiante para fins de ilustração e para possibilitar a comparação, serviu de base, quanto ao conteúdo, para a edição atual da obra.

A manutenção do título do livro *Economia e sociedade* requer algumas palavras de justificação. A "Divisão da obra completa", mostra que a seção III tinha o título geral de "Economia e sociedade"[4], mas estava subdividida, por sua vez, em duas seções principais, das quais somente a primeira, com o título "A Economia e as ordens e poderes sociais"[5], fora redigida por Max Weber. Na realidade, este era o título previsto da contribuição de Max Weber que continha sua grande sociologia para o conjunto do *GdS*. Não obstante, esta última e mais abrangente obra de Max Weber adquiriu fama mundial sob o título "Economia e sociedade". É que, com a publicação da página de rosto original modificada da primeira edição, abandonara-se a idéia de incorporar a segunda contribuição à seção III, e o título rezava então: "Seção III. Economia e

---

[1] Max Webers Opus Posthumum (*Ztschr. f. d. ges. Staatswiss.*, v. 105, 1949, p. 368 e seg.)

[2] Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie (*Logos*, v. IV, 1913, p. 253 e seg.), reproduzido em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2.ed. 1951, p. 427 e seg.

[3] Uma exposição muito detalhada da "Divisão da obra completa", citando-se cada contribuição e seu autor previsto, traz também o relatório de atividades do ano de 1914, publicado em 1915, da editora J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), (p. 9-13). A disposição nele contida da contribuição de Max Weber corresponde literalmente à divisão impressa nos volumes avulsos de *Grundriss der Sozialökonomik*, isto é, àquilo que, com todo direito, pode ser designado como plano original.

[4] Em correspondência, por exemplo, às partes "Economia e ciência econômica", "Economia e natureza" e "Economia e técnica".

[5] Para a outra parte desta seção estava previsto, como autor, Eugen von Philippovich. Pormenores no estudo citado na nota 1.

sociedade. Redigida por Max Weber". Assim, a contribuição de Max Weber, desde sua publicação no ano de 1922, preenchia sozinha toda a seção III, sob o título desta: *Economia e sociedade*[6]. Se para o futuro seria conservado este título da obra, mesmo em sua forma autônoma, independente daquela coletânea, a razão decisiva disso é dupla. Com vistas à matéria, é decisivo que no futuro o corpo principal da obra, toda a segunda parte, voltará a levar a designação de "A Economia e as ordens e poderes sociais", precedido apenas pela primeira parte, "Teoria das categorias sociológicas", de origem posterior e não denominada pelo próprio Max Weber, enquanto que o título *Economia e sociedade* que compreende ambas as partes, mostra-se, quanto à matéria, muito adequado a este fim. Sob o aspecto prático, esse título para a Sociologia de Max Weber já está introduzido desde o início, e é usual mencioná-lo e citá-lo apenas desta forma. A seguir reproduzimos o plano original, sob o título da seção, somente no referente à contribuição do próprio Max Weber.

ECONOMIA E SOCIEDADE

A Economia e as ordens e poderes sociais

1. Categorias das ordens sociais
   Economia e Direito em sua relação fundamental
   Relações econômicas das associações em geral
2. Comunidade doméstica, *oikos* e empresa
3. Associação de vizinhos, clã e comunidade
4. Relações de comunidades étnicas
5. Comunidades religiosas
   Condicionamento de classe das religiões; religiões mundiais e mentalidade econômica
6. A relação comunitária no mercado
7. A associação política
   As condições de desenvolvimento do Direito. Estamentos, classes, partidos. A nação.
8. A dominação
   a) Os três tipos da dominação legítima
   b) Dominação política e hierocrática
   c) A dominação ilegítima. Tipologia das cidades
   d) O desenvolvimento do Estado moderno
   e) Os partidos políticos modernos

Externamente, a nova edição distingue-se em sua estruturação do plano original de Max Weber em vários aspectos. Os dois corpos do manuscrito colocam-se cada vez sob um tema diferente. Enquanto que o manuscrito mais recente desenvolve a tipologia dos conceitos, o mais antigo apresenta uma exposição das relações e desenvolvimentos sociológicos. No título da primeira entrega de *Economia e sociedade*, ainda organizada pelo próprio Max Weber e que trouxe o começo das exposições conceituais inacabadas, estas são designadas como a "primeira parte", o que é confirmado tanto pelas freqüentes referências, na teoria das categorias, à "exposição detalhada" posterior quanto pela observação, na segunda parte, sobre a "Sociologia geral" distinta da exposição detalhada[7]. Em conseqüência disso, a nova edição experimentou uma bipartição na "teoria

[6] Para citar uma exposição mais detalhada, permitimo-nos indicar o tratado mencionado acima, p. XXV, nota 1, em *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* (especialmente às p. 370-371, 373, 376-377.
[7] *Wirtschaft und Gesellschaft*. 4. ed. p. 212.

das categorias sociológicas" e na exposição da matéria com a designação de "A Economia e as ordens e poderes sociais"[8].

A primeira parte reproduz inalterada a versão da primeira entrega organizada pelo próprio Max Weber. Só que os subtítulos de Max Weber, que estruturam o texto, foram insertos também no sumário entre a divisão dos parágrafos, e os esboços de uma tipologia dos estamentos, encontrados nos escritos póstumos, foram anexados como "apêndice", após o capítulo sobre estamentos e classes. A segunda parte traz o texto do manuscrito mais antigo numa disposição das matérias correspondente ao plano original de Max Weber; no entanto, a estruturação efetuada desta parte se distingue em quatro pontos daquele plano. Em concordância com as edições anteriores, as duas subseções restantes do tópico 1 do plano foram destinadas a serem capítulos separados; os tópicos 2 e 3 foram reunidos num capítulo único, e a Sociologia do Direito, que existia em forma acabada autônoma, foi anteposta, como capítulo independente, ao capítulo que correspondia ao tópico 7 restante do plano. Tudo isso deve ter resultado do manuscrito póstumo, quando da publicação anterior. Um último desvio de Max Weber de seu plano original consiste em que para os tópicos 8 d e 8 e deste foi previsto inicialmente um tratamento separado do desenvolvimento do Estado moderno e dos partidos políticos modernos. Em oposição a isso, Max Weber relegou, na teoria das categorias entregue por ele mesmo à impressão no ano de 1920, a exposição material da estrutura e função dos partidos para a Sociologia do Estado[9]. Além disso, uma vez que os parlamentos caracterizavam o tipo do moderno "Estado legal com constituição representativa" (e, por conseguinte, são tratados por Max Weber em sua particularidade como órgão do Estado[10]), mas, por sua parte, "não podem ser explicados", em sua função, "sem a interferência dos partidos"[11], parece impossível um tratamento separado das modernas formas estruturais do Estado, dos partidos e dos parlamentos. As exposições referentes ao Estado racional, ao parlamento e aos partidos foram reunidas, por isso, numa (última) seção única dentro do capítulo que trata da Sociologia da dominação. Nestes quatro pontos, o plano original de Max Weber pode considerar-se, de fato, por ele abandonado, em virtude de suas próprias exposições.

Na segunda parte, modificada em sua disposição segundo as propostas desenvolvidas pelo organizador do texto, os antigos títulos e especificações do conteúdo dos capítulos e parágrafos experimentavam várias alterações, na medida em que a necessidade da nova estruturação adaptada ao plano original e a exigência de uma composição do conteúdo mais adequada ao sentido as sugeriam; por outro lado, sua redação difere parcialmente também da do plano, a fim de se ajustar mais intimamente à edição do texto. Em comparação com as propostas anteriores do presente autor, alguns desses títulos foram formulados com maior precisão. Isso se aplica especialmente à seção 7[12] do capítulo IX, cujo título foi restabelecido na concisão característica de Max Weber, em concordância com o plano original, já que, segundo a indicação autêntica de Max Weber, agora incluída na seção 8[13], não pode haver dúvida de como ele entende o sentido da categoria da "dominação legítima"; esta surgiu primeiro no âmbito da civilização ocidental mediterrânea, em conseqüência da constituição política das cidades

Cf. também: Weber, Marianne. *Max Weber — ein Lebensbild*. 1. ed. 1926, p. 425, 675, 687 e seg., 09).

Wirtschaft und Gesellschaft, p. 168.

Ibid., 5.ed., p. 856.

Ibid., p. 172, nº 4.

Contagem das seções a seguir conforme a 5.ed.

Ibid., 5.ed., p. 827.

como comunidades autônomas "livres" — "livres: não no sentido da liberdade de dominação violenta, mas, sim, no sentido de: ausência de poder dos príncipes, legítimo em virtude da tradição (e na maioria dos casos consagrado pela religião), como fonte exclusiva de toda autoridade".

No que se refere ao tratamento do próprio texto, este, com exceção das alterações acima mencionadas na estruturação, nos títulos e nas especificações do conteúdo, foi formado das edições anteriores. Entretanto, foi submetido a uma meticulosa revisão. Eliminaram-se todos os erros tipográficos evidentes, assim como enganos casuais do manuscrito, após cuidadoso exame das fontes. Quase todas as correções do texto propostas por Otto Hinze[14] puderam ser admitidas. Com exceção das correções necessárias daí resultantes, abstivemo-nos de qualquer intervenção no próprio texto. Somente na seção V (inacabada) do capítulo IX da segunda parte procedemos, em três lugares, a transposições do texto, a fim de chegar a uma estruturação concludente[15]. O apêndice músico-sociológico foi comparado com a primeira edição do escrito avulso do ano de 1921, verificando-se nesta ocasião que nela também não se podia confiar por completo. Várias deficiências do texto da investigação de Max Weber com respeito à racionalidade e Sociologia da Música podiam ser eliminadas.

Pelas informações solicitamente dadas com respeito a uma série de expressões estrangeiras na área indológica, orientalista e etnológica e os vários incômodos implicados nisto, quero expressar aqui também meu sincero agradecimento aos pastores Dr. Ernst L. Dietrich, Wiesbaden, Professor Dr. Otto Eissfeldt, Halle Saale, Professor Dr. Helmuth V. Glasenapp, Tübingen, Professor Dr. Hellmut Ritter, Frankfurt/Main e Professor Dr. Franz Terner, Hamburgo. Do mesmo modo, estou cordialmente agradecido aos professores Dr. Carl Schmitt, Plettemberg, Dr. Rolf Stödter, Hamburgo, e o antigo Professor Dr. Carl Brinkmann, Tübingen, pelo esclarecimento de alguns termos especiais. O Professor Dr. Walter Gerstenberg, Tübingen, por fim, encarregou-se, pelo que estou muito grato, da revisão de vários conceitos da teoria da música assim como da revisão final do texto da Sociologia da música. Somente a solicitude altruísta de todas as pessoas citadas possibilitou conseguir um texto confiável da obra póstum principal de Max Weber. E não em último lugar, meu agradecimento dirige-se ao editor, Sr. Hans G. Siebeck, que se decidiu aceitar minha proposta de uma modificação fundamental da obra e me confiou a execução da tarefa assim colocada, agradecendo-lhe também pela ampla assistência prestada pela editora na realização do objetivo visado.

O manuscrito de *Economia e sociedade* não podia ser consultado, uma vez que é impossível encontrá-lo e talvez deva ser considerado perdido. Se mais tarde vier a ser encontrado, uma nova revisão do texto terá de averiguar se as versões e as diversas conjeturas formuladas, assim como os títulos dos capítulos, seções e parágrafos da segunda parte podem ser mantidos ou não. É possível que neste caso possam ser preenchidas as lacunas existentes na presente edição.

Diferente sob todos os aspectos é a última seção do último capítulo, adicionada para concluir a segunda parte. A Sociologia do Estado pretendida por Max Weber não foi escrita. Ousamos aqui — essencialmente com intenção didática — a tentativa de fechar esta lacuna mediante a inserção das idéias fundamentais de Max Weber na área da Sociologia do Estado, retiradas de sua *Wirtschaftsgeschichte* [*História da economia*][16],

[14] Na recensão da segunda edição de *Wirtschaft und Gesellschaft (Schmoll. Jb.*, ano 50, 1926, p. 87-88).

[15] *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4.ed., 665-669, 684-685, 690-695; 5.ed., p. 657-661, 676-677, 681-687).

[16] *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. 1.ed., 1923; 2.ed., 1924; 3.ed. completa, 1958.

também da edição póstuma, assim como do tratado político *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* [*Parlamento e governo na Alemanha da nova ordem política*][17] e da conferência *Politik als Beruf* [*Política como vocação*][18]. Tal ousadia defronta-se com reparos consideráveis e tinha de ser cuidadosamente ponderada. No artigo mencionado no princípio[19], o organizador do texto mostrou quanto o pensamento, o trabalho docente e a atividade de conferencista da última época produtiva de Max Weber foi dedicado a esta problemática, cuja exposição dentro do quadro de sua Sociologia da dominação precisava ainda de uma elaboração, de modo que já existem impressas partes isoladas desta, ainda que essencialmente na forma de trabalhos preparatórios. A inserção, de caráter ilustrativo, do processo sociológico da formação do "Estado" racional nas seções instrutivas e nas exposições sobre a teoria do Estado dos três escritos acima mencionados, adota em sua concretização os conceitos e temas da obra principal e os anima com plasticidade interna, para documentar, assim, ao mesmo tempo, o lugar ideal-sistemático das considerações. Ainda que não tenham recebido do autor sua configuração definitiva para a obra principal, as idéias fundamentais sobre a Sociologia do Estado elaboradas por Max Weber, nos últimos anos de sua vida, e preformadas nos escritos mencionados enquadram-se de maneira surpreendente na concepção global que transparece na nova edição de *Economia e sociedade* e iluminam a unidade da conexão de pensamento de toda a Sociologia da dominação do autor. Do reconhecimento dessa conexão interna resulta, ao mesmo tempo, a estruturação do pensamento nas exposições detalhadas sobre a Sociologia do Estado, colocadas no fim da obra principal, conforme a subdivisão adotada. O título principal da seção 8 expressa seu propósito efetivo de acordo com o plano original e a terminologia de Max Weber. A divisão em parágrafos e a escolha dos títulos tinham de ser efetuadas pelo organizador do texto. A esta disposição foram adaptadas a seleção e a sucessão das partes impressas, efetuando-se muitas transposições e deixando-se de lado todas as exposições que não se referem a aspectos estruturais e fundamentais. O texto é aqui também, exceto uma ínfima frase de transição dificilmente prescindível, o de Max Weber; somente foram eliminados os puros juízos valorativos, e a versão do texto foi várias vezes transferida do modo de alocução ao de enunciado. Uma vez que os escritos originais estão acessíveis ao público, não deve haver reparos contundentes contra esta maneira de tratar o texto para os fins especiais desta edição. Cabe agradecer particularmente ao proprietário da editora Duncker & Humblot, Dr. Hans Broermann, editor dos três escritos consultados para a seleção, pela amável autorização da reprodução das passagens escolhidas do texto.

No entanto, não pode haver dúvida alguma sobre a circunstância de que se trata, neste empenho, de um sucedâneo e que aquilo que na seleção efetuada foi organizado segundo aspectos sistemáticos figura como *pars pro toto*, não sendo esgotada pelas exposições existentes a temática de uma Sociologia do Estado. Há de se aceitar, além disso, certa falta de homogeneidade na edição. Esta reside não apenas na circunstância da modificação parcial da exposição original mediante aditamentos e omissões. Para justificá-la pode-se fazer valer o fato de que os aditamentos que transmitem as palavras de Max Weber apenas indiretamente já estão publicados e que na seção adicionada nada aparece que não esteja impresso e — em sua irregularidade estilística — documentado como seu pensamento e convicção. Acrescenta-se, antes de mais nada, o caráter diverso do estilo de pensamento das esparsas manifestações que, feitas pelo pesquisador

[17] Escrito no verão de 1917, revisado e publicado em 1918.
[18] Proferida como conferência no inverno de 1918-1919; impressa no outono de 1919.
[19] *Ztschr. f. d. ges. Staatswiss.*, v. 105, p. 372, 376, 386.

em seu lugar ocasional para fins de explicação e motivação, voltam a ser colocadas agora, com a coordenação, em seu "lugar tipológico", conforme sua origem teórica. Cabe aqui lembrar que também as diversas camadas do manuscrito de *Economia e sociedade* pertencem aos mais diversos períodos e que nele coexistem, por toda parte, as formas de pensamento sintético-tipológica, genético-analística e polêmica, como corresponde ao modo do trabalho e ao impulso do pensamento de Max Weber.

Por fim, cabe ter em conta que a seção 8 traz (por extrato) idéias fundamentais de Max Weber sobre a Sociologia do Estado, tomadas de outros escritos, e (em parte) aditamentos, mas que ambos figuravam originalmente em outros contextos, não havendo sido destinados a formar parte de *Economia e sociedade*. Especialmente as partes reproduzidas de *Parlamento e governo* foram escritas, em grande parte, com intenções político-programáticas. Na nota preliminar a esta "Crítica política do estamento dos funcionários e da organização partidária", de 1918, o autor ressalta que ela "nada de novo diz a um especialista em Direito Público, mas também não se cobre com a autoridade de uma ciência. Pois as posições últimas tomadas pela vontade não podem ser decididas com os meios de uma ciência." Suas exposições naquele tratado culminam com a elaboração de determinada forma de Estado e na consciente tomada de posição em seu favor: a democracia parlamentar, tal como se desenvolveu desde a segunda metade do século XIX. E o ponto de vista a partir do qual se julga neste caso *não* é o estritamente empírico da "ciência neutra"[20] diante das atitudes sociais observadas. Aplicam-se neste ponto as próprias palavras de Max Weber: "Para toda a opinião partidária — e também, por exemplo, para a minha — há fatos extremamente incômodos"[21]. Max Weber ter-se-ia decididamente recusado a admitir em sua obra suas opiniões aqui reproduzidas, nessa forma em que não são científicas no sentido da "Sociologia não valorativa"[22]. Ele manifestou claramente sua opinião acerca disso com referência ao tratamento crítico do governo parlamentar de gabinete por Wilhelm Hasbach[23]. Se, apesar disso, o fazemos aqui, com todas as expressas restrições acima mencionadas, é porque estas exposições de princípio de Max Weber salientam de forma plástica suas idéias sobre a sociologia do Estado, cabendo atribuir-lhes uma importância tão elucidativa para o conhecimento que, por mais que se queira respeitar a memória do autor, não se deve privar delas, em seu verdadeiro "lugar tipológico", aquele que busca compreender a Sociologia de Max Weber como um todo.

Reconhecendo esses pontos de vista, pode parecer justificada a tentativa de proporcionar, por motivos didáticos e em acabamento da obra, uma vista geral da concepção e da matéria conjuntas, procurando assim evitar que as idéias teóricas fundamentais de Max Weber sobre a Sociologia do Estado racional, esparsas em lugares diversos fora da obra principal, passem despercebidas ou desconhecidas no contexto sistemático do significado universal em que se encontram na verdade.

Essa ordem de idéias e a incorporação parcial de determinadas seções a que aqui se procedeu não devem levar a ignorar o significado próprio, como um todo, da conferência de Max Weber *Política como vocação*, cuja atualidade continua intocada. Nela, as exposições teóricas dos pressupostos sociológicos de uma atividade racional do Estado e da organização partidária moderna são apenas preliminares, enquanto que seu verdadeiro interesse, expresso no título, constitui a situação de conflito específica em que se encontra inevitavelmente o político profissional, nas condições de existên-

[20] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 113.
[21] *Wissenschaftslehre*, 2. ed., p. 587 (3. ed., p. 603).
[22] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 140.
[23] Ibid., p. 173.

cia do século XX. Enquanto que o peso intelectual da própria conferência se concentra nas possibilidades e conseqüências da vida política profissional e, antes de mais nada, nas exposições filosófico-morais sobre os conflitos internos entre política e ética, interessam a uma Sociologia teórica apenas as idéias sociológicas fundamentais. Em conseqüência, precisamente a temática peculiar daquele escrito não pertence ao âmbito da exposição intitulada "Sociologia do Estado". Por isso, nada foi incorporado aqui deste assunto essencial do famoso escrito.

Todos os esforços dedicados à estruturação e conformação do texto de *Economia e sociedade* não podem desfazer o fato de que, ao morrer, Max Weber deixou sua grande Sociologia sem levá-la a cabo. Isso se aplica tanto ao plano global quanto a todas as seções inacabadas da primeira e segunda partes, e nesta última especialmente à Sociologia do Estado[24] e à exposição da teoria das revoluções[25]. Mas refere-se também ao fato de que não foi dado a Max Weber integrar no resto do manuscrito o aparato dos conceitos elaborado por ele após 1918, na teoria das categorias da primeira parte[26]. Assim, quanto à terminologia, o texto reflete ainda a posição de pensamento do artigo contemporâneo, do ano de 1913, sobre as categorias. Por isso, as explicações desse artigo, no que se refere aos conceitos fundamentais nele tratados, são sempre pressupostas para a compreensão da segunda parte, em vez da tipologia dos conceitos da primeira parte. Só podemos dar aqui, portanto, o quadro da concepção global, na medida em que está preenchido. Dentro dos limites assim tratados, esperamos, entretanto, ter conseguido obter um texto logicamente estruturado que esclareça a estrutura interna da obra e a contextura de seu pensamento como uma unidade de sentido. Então teria sido alcançado o objetivo que orientou o organizador do texto: abrir a uma compreensão ampliada a obra principal de Max Weber mediante a maior facilidade de leitura e o acesso mais fácil a seu curso do pensamento — em benefício da pesquisa, do ensino e da cultura intelectual.

Oberursel, verão de 1955.

JOHANNES WINCKELMANN

[24] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 168.
[25] Ibid., p. 155.
[26] *Wissenschaftslehre*, 2. ed., p. 427 e seg.

Prefácio à primeira edição

A continuação de *Economia e sociedade*, publicada nesta entrega e nas duas que se seguirão, encontrava-se nos escritos póstumos do autor. Esses escritos foram fixados *antes* do conteúdo da primeira entrega: a teoria sistemática dos conceitos sociológicos. Essencialmente, isto é, com exceção de alguns complementos posteriormente inseridos, são dos anos de 1911 a 1913. É que a parte sistemática, que provavelmente teria tido continuação, pressupunha para o *pesquisador* o domínio consumado da matéria empírica que pretendia incorporar a uma teoria dos conceitos sociológicos mais precisa possível. Por outro lado, a compreensão e adaptação dessa teoria pelo *leitor* facilita-se substancialmente pela exposição mais descritiva dos fenômenos sociológicos. Mas também nessas partes, que poderiam ser designadas como Sociologia "concreta" em contraposição à "abstrata" da primeira parte, a enorme matéria histórica já está organizada "sistematicamente", diferente de uma exposição puramente descritiva, por meio de conceitos "ideal-típicos". (Uma forma principalmente descritiva foi escolhida apenas para a parte sobre "A cidade", que constitui uma unidade fechada.) Mas, enquanto que na primeira parte abstrata o histórico a que se recorre por toda parte serve substancialmente de meio para ilustrar os conceitos, entram agora, ao contrário, os conceitos ideal-típicos a serviço da captação compreensiva das séries de fatos, das instituições e dos desenvolvimentos da história universal.

A publicação desta obra principal póstuma do autor ofereceu, naturalmente, várias dificuldades. Para a estruturação de todo o material não existiu plano algum. O plano original, esboçado nas páginas X e XI do primeiro volume de *Grundriss der Sozialökonomik* (*Gds*) ofereceu alguns pontos de referência, mas em aspectos substanciais já fora abandonado. Por isso, a ordem dos capítulos tinha de ser decidida pela organizadora do texto e seu colaborador. Algumas seções são inacabadas e têm de permanecer assim. A especificação do conteúdo dos capítulos só fora fixada para a "Sociologia do Direito". Alguns exemplos empregados para esclarecer importantes processos típicos, assim como algumas teses de importância especial, repetem-se várias vezes, mas cada vez sob um ângulo diferente. É possível que o autor, se lhe tivesse sido dado rever de forma coerente a obra completa, teria retirado algumas coisas. A organizadora do texto podia permitir-se isso somente com umas poucas passagens. A decifração dos manuscritos, para a qual cabe grande mérito aos tipógrafos da editora, particularmente a versão correta das numerosas expressões especializadas de origem estrangeira para designar instituições não-européias e coisas semelhantes, deu lugar a muitas dúvidas e consultas, e é possível que, apesar do amável apoio de diversos especialistas, tenham ocorrido imprecisões.

A organizadora contou com a assistência do Dr. Melchior Palyi, sem cuja colaboração dedicada e abnegada teria sido impossível levar a cabo a tarefa, que assim adquiriu mérito duradouro.

Heidelberg, outubro de 1921.

MARIANNE WEBER

Prefácio à segunda edição

A obra foi depurada de erros tipográficos e, para mais fácil manuseio, dividida em dois volumes. Além disso, foi-lhe acrescentado como apêndice o "tratado músico-sociológico", mas sem incluir o conteúdo deste no índice de assuntos, cuja revisão por ora não foi possível.

Parecia adequado incorporar este trabalho difícil, publicado primeiro como brochura isolada com prefácio do Prof. Dr. T. Kroyers, que teve o grande mérito de revisar as expressões especializadas, àquela obra sociológica de Max Weber com que mantém relação mais próxima — ainda que indireta. Constitui o primeiro elemento de uma Sociologia da Arte planejada pelo autor. Nessa primeira investigação das formas musicais do Oriente e do Ocidente provocou funda impressão em Max Weber a descoberta de que também e justamente na música — esta arte que aparentemente nasce, de forma mais pura, do sentimento — a *ratio* desempenha um papel tão importante. É que sua peculiaridade, no Ocidente, está condicionada por um racionalismo de caráter específico: o mesmo que está presente nas ciências e em todas as instituições estatais e sociais. Quando se ocupava deste tema comentou ele numa carta: "Provavelmente escreverei sobre certas condições *sociais* da música, a partir das quais se explica que *somente nós* temos uma música 'harmônica', embora outros círculos culturais tenham um ouvido muito mais fino e apresentem uma cultura musical muito mais intensa. É estranho — esta é, conforme veremos, uma 'obra dos monges'."

Heidelberg, março de 1925.

MARIANNE WEBER

Primeira parte

TEORIA DAS CATEGORIAS SOCIOLÓGICAS

Capítulo I

CONCEITOS SOCIOLÓGICOS FUNDAMENTAIS

Nota preliminar. O método destas definições conceituais introdutórias, dificilmente dispensáveis mas que inevitavelmente parecem abstratas e estranhas à realidade, não pretende de modo algum ser algo novo. Ao contrário, apenas deseja formular de maneira mais adequada e um pouco mais correta (o que justamente por isso talvez pareça pedante) aquilo que toda Sociologia empírica de fato quer dizer quando fala das mesmas coisas. Isto se aplica também ao emprego de expressões aparentemente não habituais ou novas. Em comparação com o artigo "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" ["Sobre algumas categorias da Sociologia Compreensiva"] em *Logos* IV (1913, p. 253 e seg. [*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, terceira ed., p. 427 e seg.]), a terminologia foi oportunamente simplificada e, portanto, modificada em vários pontos para ser mais compreensível. Claro que a exigência de popularização incondicional nem sempre seria compatível com a máxima precisão conceitual, havendo a primeira de ceder à última.

Sobre o conceito de "compreensão", compare *Allgemeine Psychopatologie*, de K. Jaspers (algumas observações de Rickert, na segunda edição de *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begrifssbildung* [1913, p. 514-523], e particularmente de Simmel em *Problemen der Geschichtsphilosophie*, também se referem a este conceito). Quanto à metodologia, remeto aqui, como já o fiz diversas vezes, às exposições de F. Gottl, no escrito *Die Herrschaft des Worts*, ainda que esta obra esteja escrita em estilo difícil e nem sempre alcance estruturar completamente o pensamento. Quanto à matéria, refiro-me sobretudo à bela obra de F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*; além disso, ao livro fortemente desorientador de R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistichen Geschichtsauffassung*, e à minha crítica a este, em *Archiv für Sozialwissenschaft* XXIV (1907, [*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, terceira edição, p. 291 e seg.]), a qual já contém, em grande parte, os fundamentos do que segue. Da metodologia de Simmel (na *Soziologie* e na *Philosophie des Geldes*) distancio-me ao diferenciar logo o "sentido" visado do "sentido" objetivamente *válido*, que ele não apenas deixa de distinguir como propositadamente permite que se confundam amiúde.

§ 1. Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos. Por "ação" entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo. Ação "social", por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso.

I. Fundamentos metodológicos

1. "Sentido" é o sentido subjetivamente visado: *a*) na realidade α, num caso historicamente dado, por um agente, ou β, em média e aproximadamente, numa quantidade dada de casos, pelos agentes, ou *b*) num tipo *puro* conceitualmente, construído pelo agente ou pelos agentes concebidos como típicos. Não se trata, de modo algum, de um sentido objetivamente "correto" ou de um sentido "verdadeiro" obtido por indagação metafísica. Nisso reside a diferença entre as ciências empíricas da ação, a Sociologia e a História, e todas as ciências dogmáticas, a Jurisprudência, a Lógica, a Ética e a Estética, que pretendem investigar em seus objetos o sentido "correto" e "válido".

2. Os limites entre uma ação com sentido e um comportamento simplesmente reativo (como aqui o chamamos), não relacionado com um sentido visado pelo agente, são inteiramente fluidos. Uma parte muito importante de todo comportamento sociologicamente relevante, especialmente a ação puramente tradicional (ver abaixo), situa-se na fronteira entre ambos. Em alguns casos de processos psicofísicos não temos ações com sentido, isto é, compreensíveis e, em outros, estas somente existem para os especialistas; processos místicos e, por isso, não comunicáveis adequadamente em palavras não podem ser compreendidos plenamente pelos que não tenham acesso a esse tipo de experiências. Por outro lado, não é pressuposto da compreensibilidade de uma ação a capacidade de produzir, com os próprios recursos, uma ação análoga: "Não é preciso ser César para compreender César". A possibilidade de "reviver" completamente a ação é importante para a evidência da compreensão, mas não é condição absoluta para a interpretação do sentido. Componentes compreensíveis e não compreensíveis de um processo estão muitas vezes misturados e relacionados entre si.

3. Toda interpretação, assim como toda ciência em geral, pretende alcançar "evidência". A evidência da compreensão pode ser de caráter [*a*] racional (e, neste caso, ou lógico ou matemático), ou [*b*] intuitivamente compreensivo (emocional, receptivo-artístico). No domínio da ação, é racionalmente evidente, antes de mais nada, o que se compreende *intelectualmente*, de modo cabal e transparente, em sua conexão de sentido visada. Intuitivamente evidente, no caso da ação, é o que se revive plenamente em sua *conexão emocional* experimentada. Racionalmente compreensíveis, isto é, neste caso, direta e inequivocamente apreensíveis em seu sentido intelectual, são principalmente, e em grau máximo, as conexões de sentido que se encontram na relação de proposições matemáticas entre si. Compreendemos inequivocamente o que significa, quanto ao sentido, quando alguém utiliza, pensando ou argumentando, a proposição $2 \times 2 = 4$ ou o teorema pitagórico, ou quando extrai uma cadeia de conclusões lógicas de maneira "correta" (conforme nossos hábitos de pensar). O mesmo ocorre quando ele, partindo de "fatos de experiência" que consideramos "conhecidos" e de finalidades dadas, tira em sua ação as conseqüências *daí inequivocamente resultantes (conforme nossa experiência)* relativas à espécie de meios a serem empregados. *Toda interpretação de uma ação desse tipo, racionalmente orientada por* um fim, possui — quanto à compreensão dos *meios* empregados — um grau máximo de evidência. Com menor grau de evidência, mas suficiente para nossas exigências de explicação, compreendemos também aqueles "erros" (inclusive "enredamento" de problemas) nos quais poderíamos incorrer ou de cuja formação podemos ter a experiência intuitiva. Ao contrário, muitas vezes *não* conseguimos compreender, com plena evidência, alguns dos "fins" últimos e "valores" pelos quais podem orientar-se, segundo a experiência, as ações de uma pessoa; eventualmente conseguimos apreendê-los intelectualmente mas, por outro lado, quanto mais divergem de nossos próprios valores últimos, tanto mais dificuldade encontramos em torná-los compreensíveis por uma *revivência* mediante a imaginação intuitiva. Nessas condições, temos de contentar-nos, conforme o caso, com sua interpretação exclusivamente *intelectual*, ou, eventualmente, quando até esta tentativa falha, aceitá-los simplesmente como dados. Trata-se, neste caso, de tornar inteligível para nós o desenrolar da ação por eles motivadas, a partir de seus pontos de orientação interpretados intelectualmente na medida do possível, ou intuitivamente revividos, na maior aproximação possível. A esta classe pertencem, por exemplo, muitas ações virtuosas, religiosas e caritativas para quem é insensível a elas, do mesmo modo que muitos fanatismos de extremo racionalismo ("direitos humanos") para quem, por sua vez, se aborrece radicalmente desses

pontos de orientação. Impulsos afetivos (medo, cólera, ambição, inveja, ciúme, amor, entusiasmo, orgulho, sede de vingança, piedade, dedicação, apetências de toda espécie) e as reações irracionais (do ponto de vista da ação racional, orientada por um fim) que deles resultam podem ser revividos por nós emocionalmente e com tanto mais evidência quanto mais suscetíveis sejamos a esses mesmos afetos; em todo caso, porém, mesmo que ultrapassem absolutamente por sua intensidade nossas próprias possibilidades, conseguimos compreendê-los intuitivamente e avaliar intelectualmente seus efeitos sobre a orientação e os meios da ação.

Para a consideração científica que se ocupa com a construção de *tipos*, todas as conexões de sentido irracionais do comportamento afetivamente condicionadas e que influem sobre a ação são investigadas e expostas, de maneira mais clara, como "desvios" de um curso construído dessa ação, no qual ela é orientada de maneira puramente racional pelo seu fim. Na explicação de um "pânico financeiro", por exemplo, é conveniente averiguar primeiro como se *teria* processado a ação *sem* influências de afetos irracionais, para registrar depois aqueles componentes irracionais como "perturbações". Do mesmo modo, quando se trata de uma ação política ou militar, é conveniente verificar primeiro como se *teria* desenrolado a ação caso se tivesse conhecimento de todas as circunstâncias e de todas as intenções dos protagonistas e a escolha dos meios ocorresse de maneira estritamente racional orientada pelo fim, conforme a experiência que consideramos válida. Somente esse procedimento possibilitará a imputação causal dos desvios às irracionalidades que os condicionam. Em virtude de sua compreensibilidade evidente e de sua inequivocabilidade — ligada à racionalidade —, a construção de uma ação orientada pelo fim de maneira estritamente racional serve, nesses casos, à Sociologia como *tipo* ("tipo ideal"). Permite compreender a ação real, influenciada por irracionalidades de toda espécie (afetos, erros), como "desvio" do desenrolar a ser esperado no caso de um comportamento puramente racional.

Nessa medida, e somente por esse motivo de conveniência metodológica, o método da Sociologia "Compreensiva" é "racionalista". No entanto, é claro que esse procedimento não deve ser interpretado como preconceito racionalista da Sociologia, mas apenas como recurso metodológico. Não se pode, portanto, imputar-lhe a crença em uma predominância efetiva do racional sobre a vida. Pois nada pretende dizer sobre a medida em que na realidade ponderações racionais da relação entre meios e fins determinam ou não as ações *efetivas*. (Não se pode negar, de modo algum, o perigo de interpretações racionalistas no lugar errado. Toda a experiência confirma, infelizmente, sua existência.)

4. Processos e objetos alheios ao sentido são levados em consideração por todas as ciências ocupadas com a ação: como ocasião, resultado, estímulo ou obstáculo da ação humana. "Alheio ao sentido" não é idêntico a "inanimado" ou "não-humano". Todo artefato, uma máquina por exemplo, somente pode ser interpretado e compreendido a partir do sentido que a ação humana (com finalidades possivelmente muito diversas) proporcionou (ou pretendeu proporcionar) à sua produção e utilização; sem o recurso a esse sentido permanecerá inteiramente incompreensível. O compreensível nele é, portanto, sua referência à *ação* humana, seja como "meio" seja como "fim" concebido pelo agente ou pelos agentes e que orienta suas ações. *Somente* nessas categorias realiza-se a compreensão dessa classe de objetos. Alheios ao sentido permanecem, ao contrário, todos os processos ou estados — animados, inanimados, extra-humanos e humanos — que não tenham um conteúdo de sentido "subjetivo", na medida em que *não* entrem em relações com a ação como "meios" ou "fins", mas representem apenas a ocasião, o estímulo ou o obstáculo desta. A grande inundação que deu origem à formação do Dollart, no fim do século XIII [(1277)], tem (talvez) um significado "histórico" como estímulo a certos processos de migração de considerável alcance. A mortalidade e o ciclo orgânico da vida em geral: do desvalimento da criança até o do ancião, têm naturalmente alcance sociológico de primeira ordem em virtude dos diversos modos em que a ação humana se orientou e se orienta por essas circunstâncias. Outra categoria diferente constituem as proposições empíricas suscetíveis de compreensão sobre o desenrolar de fenômenos psíquicos e psicofisiológicos (cansaço, rotina, memória etc., mas, também, por exemplo, euforias típicas ligadas a determinadas formas de mortificação, diferenças típicas nos modos de reação quanto à rapidez, maneira, inequivocidade etc.). Mas, em última instância, a situação é a mesma dos outros fatos não suscetíveis de compreensão: do mesmo modo que a pessoa atuante na prática, a consideração compreensiva os aceita como "dados" com os quais há de contar.

Há ainda a possibilidade de que a investigação futura descubra regularidades *não* suscetíveis de compreensão em comportamentos específicos dotados de *sentido*, por menos que isto tenha acontecido até agora. Diferenças na herança biológica (das "raças"), por exemplo, teriam de ser aceitas pela Sociologia como dados desde que e na medida em que se pudessem apresentar provas estatísticas concludentes de sua influência sobre o modo de comportamento sociologicamente relevante — especialmente, portanto, sobre o modo como se dá na ação social a referência ao seu *sentido* —, do mesmo modo que a Sociologia aceita fatos fisiológicos do tipo da necessidade de alimentação ou dos efeitos da velhice sobre as ações. E o reconhecimento de seu significado causal nada alteraria, naturalmente, nas tarefas da Sociologia (e das ciências que se ocupam com a ação, em geral): compreender interpretativamente as ações orientadas por um sentido. Ela se limitaria a inserir, em determinados pontos de suas conexões de motivos, interpretáveis de maneira compreensível, fatos *não* suscetíveis de compreensão (por exemplo, relações típicas de freqüência entre determinadas finalidades das ações ou do grau de sua racionalidade típica e o índice craniano ou a cor da pele ou quaisquer outras qualidades fisiológicas hereditárias), o que já hoje em dia ocorre nesta área (ver acima).

5. Compreensão pode significar: 1) compreensão *atual* do sentido visado de uma ação (inclusive de uma manifestação). "Compreendemos", por exemplo, de maneira atual, o sentido da proposição $2 \times 2 = 4$ que ouvimos ou lemos (compreensão racional atual de pensamentos), ou um ataque de cólera que se manifesta na expressão do rosto, interjeições e movimentos irracionais (compreensão irracional atual de afetos), ou o comportamento de um lenhador ou de alguém que põe a mão na maçaneta para fechar a porta ou que aponta com o fuzil para um animal (compreensão racional atual de ações). Mas, compreensão pode significar também: 2) compreensão *explicativa*: "compreendemos", *pelos motivos*, que sentido tem em mente aquele que pronuncia ou escreve a proposição $2 \times 2 = 4$, para *fazê-lo* precisamente nesse momento e nessa situação, quando o vemos ocupado com um cálculo comercial, uma demonstração científica, um cálculo técnico ou outra ação a cuja conexão "pertence" aquela proposição pelo *sentido* que nós atribuímos a ela, quer dizer, a proposição adquire uma *conexão* de sentido compreensível para nós (compreensão racional de motivação). Compreendemos as ações de tirar lenha ou de apontar com o fuzil não apenas de maneira atual, mas também pelos motivos, quando sabemos que o lenhador executa essa ação para ganhar um salário ou para consumo próprio ou para recrear-se (racional), ou então "porque descarregou uma excitação" (irracional), ou quando sabemos que o atirador age assim obedecendo a uma ordem de executar alguém, ou combatendo um inimigo (racional), ou por vingança (de maneira afetiva, e neste sentido, irracional). Finalmente, compreendemos, pelos motivos, a cólera, quando sabemos que a origem dela é o ciúme, a vaidade ofendida ou a honra ferida (ação afetivamente condicionada; portanto, irracional pelos motivos). Todas estas são *conexões de sentido* compreensíveis, cuja compreensão consideramos uma *explicação* do curso efetivo da ação. "Explicação" significa, portanto, para uma ciência ocupada com o sentido da ação, algo como: apreensão da *conexão de sentido* a que pertence uma ação compreensível de maneira atual, segundo seu sentido subjetivamente visado (sobre o significado causal desta "explicação" ver item 6). Em todos estes casos, incluídos os processos afetivos designaremos o sentido subjetivo do evento e também o da conexão de sentido como sentido "visado" (ultrapassando assim o uso habitual que fala de "visar", neste sentido, somente quando se trata de ações racionais e intencionalmente orientadas por um fim).

6. "Compreensão" significa em todos estes casos: apreensão interpretativa do sentido ou da conexão de sentido: *a*) efetivamente visado no caso individual (na consideração histórica), ou *b*) visado em média e aproximadamente (na consideração sociológica em massa), ou *c*) o sentido ou conexão de sentido a ser construído cientificamente (como "ideal-típico") para o tipo *puro* (tipo ideal) de um fenômeno freqüente. Construções ideal-típicas desta classe são, por exemplo, os conceitos e as "leis" estabelecidos pela teoria pura da economia. Expõem como se *desenrolaria* uma ação humana de determinado caráter *se* estivesse orientada pelo fim de maneira estritamente racional, sem perturbação por erros e afetos, e *se*, além disso, estivesse orientada exclusiva e inequivocamente por um único fim (o econômico). A ação real decorre apenas em raros casos (Bolsa) mesmo então só aproximadamente, tal como foi construída no tipo ideal. (Sobre a finalidade de tais construções ver [meu artigo em] *Archiv für Sozialwissenschaft*, XIX, p. 64 e seg. [*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 190 e seg.] e abaixo tópico 11.

Toda interpretação pretende alcançar evidência (tópico 3). Mas nenhuma interpretação, por mais evidente que seja quanto ao sentido, pode pretender, como tal e em virtude desse caráter de evidência, ser também a interpretação causal *válida*. Em si, nada mais é do que uma *hipótese* causal de evidência particular. *a*) Em muitos casos, supostos "motivos" e "repressões" (isto é, desde logo, motivos não reconhecidos) ocultam ao próprio agente o nexo real da orientação de sua ação, de modo que também seus próprios testemunhos subjetivamente sinceros têm valor apenas relativo. Neste caso, cabe à Sociologia a tarefa de averiguar essa conexão e fixá-la pela interpretação, *ainda que* não tenha sido elevada à *consciência*, ou, o que se aplica à maioria dos casos, não o tenha sido plenamente, como conexão "visada" concretamente: um caso-limite da interpretação do sentido. *b*) manifestações externas da ação que consideramos "iguais" ou "parecidas" podem basear-se em conexões de sentido bem diversas para o respectivo agente ou agentes; e "compreendemos" também ações extremamente divergentes, ou até opostas quanto ao sentido, em face de situações que consideramos "idênticas" entre si (exemplos na obra de Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*). *c*) Diante das situações dadas, os agentes humanos ativos estão freqüentemente expostos a impulsos contrários que se antagonizam, todos eles "compreensíveis" para nós. Mas, seja qual for a *intensidade* relativa com que costumam se manifestar as diversas referências ao sentido envolvidas na "luta dos motivos" *igualmente* compreensíveis para nós, é algo que, em regra e segundo toda a experiência, não se pode avaliar seguramente e, em grande número de casos, nem aproximadamente. Somente o resultado efetivo da luta dos motivos nos esclarece a esse respeito. Como em toda hipótese, é imprescindível, portanto, o controle da interpretação compreensiva do sentido, pelo resultado no curso efetivo da ação. Esse controle só pode ser alcançado, com precisão relativa, nos casos especialmente adequados a este fim e infelizmente raros de experiências psicológicas. Também por meio da estatística, mas apenas em grau muito variado de aproximação, nos casos (igualmente limitados) de fenômenos em massa de natureza enumerável e inequívoca quanto a sua imputabilidade. De resto, há apenas a possibilidade de comparar o maior número possível de processos da vida histórica ou cotidiana que sejam quase idênticos mas que difiram num *único* ponto decisivo: o "motivo" ou "impulso" a ser examinado cada vez com respeito a sua significação prática. Isto constitui uma tarefa importante da Sociologia comparada. Em muitos casos, entretanto, só resta o meio inseguro da "experiência ideal", quer dizer, a eliminação *imaginada* de certos componentes da cadeia de motivos e a construção do desenvolvimento *então* provável da ação, para alcançar uma imputação causal.

A chamada "lei de Gresham", por exemplo, é uma interpretação racionalmente evidente da ação humana em condições dadas e sob o pressuposto ideal-típico de uma ação orientada por seu objetivo, de maneira puramente racional. Até que ponto a ação *real* corresponde a essa lei é uma coisa que somente pode ensinar-nos a experiência (expressável, a princípio, em alguma forma "estatística") sobre o desaparecimento efetivo da circulação das classes de moedas que a regulamentação monetária fixa abaixo de seu valor; essa experiência comprova, de fato, a validade muito ampla da lei. Na verdade, o curso do conhecimento foi este: *primeiro* existiram as observações empíricas e em seguida foi formulada a interpretação. Sem esta interpretação bem-sucedida, nossa pretensão à causalidade permaneceria evidentemente insatisfeita. Mas, por outro lado, sem a prova de que o desenrolar idealmente construído do comportamento se realiza em alguma medida na prática, esse tipo de lei, por mais evidente que seja, seria uma construção sem valor algum para o conhecimento da ação real. Neste exemplo, é concludente a concordância entre adequação de sentido e prova empírica, e há número suficiente de casos para considerar a prova suficientemente segura. A brilhante hipótese de Eduard Meyer sobre a importância causal das batalhas de Maratona, Salamina e Platéia para o desenvolvimento peculiar da cultura helênica (e, com isso, da ocidental) — hipótese explorável quanto ao sentido e apoiada em processos sintomáticos (atitudes dos oráculos e profetas helênicos para com os persas) — apenas pode ser fortalecida pela prova obtida dos exemplos do comportamento dos persas nos casos de vitória (Jerusalém, Egito, Ásia Menor) e, portanto, tem de permanecer necessariamente incompleta em muitos aspectos. A considerável evidência racional da hipótese forçosamente serve de apoio nesse ponto. Mas, em muitos casos de imputação histórica muito evidente na aparência, não há possibilidade alguma de uma prova desse tipo. Em conseqüência, a imputação permanece definitivamente "hipótese".

7. Denominamos "motivo" uma conexão de sentido que, para o próprio agente ou para o observador, constitui a "razão" de um comportamento quanto ao seu sentido. Denominamos "adequado quanto ao sentido" um comportamento que se desenrola de maneira articulada quando afirmamos, conforme os hábitos médios de pensar e sentir, que a relação entre seus componentes constitui uma conexão de sentido típica (costumamos dizer "correta"). Ao contrário, é "causalmente adequada" uma seqüência de fenômenos na medida em que, segundo as regras da *experiência*, existe a possibilidade de que se efetue sempre da mesma maneira. (Segundo essas definições, é adequada quanto ao *sentido*, por exemplo, a solução *correta* de um problema aritmético, de acordo com as *normas* correntes de calcular ou pensar. *Causalmente* adequada — no âmbito das ocorrências estatísticas — é a probabilidade existente, conforme as regras comprovadas da experiência, de uma solução "correta" *ou* "*falsa*" — do ponto de vista de nossas atuais normas, portanto também de um "erro de cálculo" ou de um "enredamento de problemas" típicos.) A explicação causal significa, portanto, a verificação de que, de acordo com determinada *regra* de probabilidade avaliável ou no raro caso ideal numericamente expressável, a determinado evento observado (interno ou externo) segue outro evento determinado (ou aparece juntamente com ele).

Uma *interpretação* causal *correta* de uma ação concreta significa: que o desenrolar externo e o motivo são conhecidos de *maneira exata* e, ao mesmo tempo, *compreensível* quanto ao sentido em seu nexo. Uma interpretação causal correta de uma ação *típica* (tipo de ação compreensível) significa: que o desenrolar considerado típico tanto se apresenta como adequado quanto ao sentido (em algum grau) quanto pode ser confirmado (em algum grau) como causalmente adequado. Na ausência da adequação de sentido, apenas temos uma probabilidade *estatística incompreensível* (ou não completamente compreensível), mesmo que exista regularidade máxima do desenrolar (tanto do externo quanto do psíquico) e esta possa ser fixada numericamente com a maior precisão. Por outro lado, mesmo a adequação de sentido mais evidente somente pode ser considerada uma proposição *causal* correta para o alcance do conhecimento sociológico na medida em que se comprove a existência de uma *probabilidade* (determinável de alguma forma) de que a ação *costuma* desenrolar-se, *de fato* e com determinada freqüência ou aproximação (em média ou no caso "puro"), da maneira adequada quanto ao sentido. Apenas aquelas regularidades estatísticas que correspondem a um sentido visado *compreensível* de uma ação social são (conforme a definição aqui empregada) tipos de ações compreensíveis e, portanto, "regras sociológicas". E constituem tipos sociológicos de acontecimento real apenas aquelas construções racionais de ações compreensíveis pelo sentido que possam ser observadas na realidade pelo menos com alguma aproximação. Nem de longe ocorre que, paralelamente à adequação de sentido inteligível, cresça *sempre* a probabilidade efetiva da freqüência de um desenrolar correspondente. Pois apenas a existência externa pode mostrar em cada caso se isso se dá ou não. Há *estatísticas* (de mortalidade, de fadiga, de rendimento de máquinas, de quantidade de chuva) tanto de processos *alheios* ao sentido quanto de processos dotados de sentido. A estatística *sociológica* (de criminalidade, de profissões, de preços, de cultivo), entretanto, se limita aos últimos. (Naturalmente são freqüentes os casos que compreendem *ambos*, por exemplo, a estatística das colheitas.)

8. Processos e regularidades, que, por serem incompreensíveis, não podem ser qualificados como "fatos" ou regras "sociológicas", conforme a definição aqui empregada, nem por isso são menos *importantes*. Também não o são para a Sociologia no sentido aqui adotado (que implica a limitação à "Sociologia *Compreensiva*", que a ninguém deve nem pode ser imposta). Só que, como é metodologicamente inevitável, ocupam uma posição distinta das ações compreensíveis: a de "condições", "ocasiões", "obstáculos" ou "estímulos" destas.

9. Ação como orientação compreensível pelo sentido do próprio comportamento sempre existe para nós unicamente na forma de comportamento de um ou vários *indivíduos*.

Para outros fins de conhecimento talvez possa ser útil ou necessário conceber o indivíduo, por exemplo, como uma associação de "células" ou um complexo de reações bioquímicas, ou sua vida "psíquica" como algo constituído por diversos elementos individuais (como quer que sejam qualificados). Sem dúvida, obtêm-se desse modo conhecimentos valiosos (regras causais). Contudo, nós não *compreendemos* o comportamento expresso em regras desses elementos. Também não o compreendemos quando se trata de elementos psíquicos, e tanto *menos* quanto maior

a precisão, no sentido das ciências naturais, com que são concebidos: jamais é este o caminho certo para chegar a uma interpretação que se baseia no *sentido* visado. Para a Sociologia (no sentido aqui adotado, assim como para a História), o objeto a ser investigado é precisamente a conexão de *sentido* das ações. Podemos procurar observar e investigar, em princípio, pelo menos, o comportamento das unidades fisiológicas, das células, por exemplo, ou de elementos psíquicos quaisquer, obter regras ("leis") correspondentes e, apoiando-nos nestas, "explicar" fenômenos isolados, isto é, subsumi-los a regras. A interpretação das ações, entretanto, somente leva em consideração esses fatos e regras na medida em que e no sentido de que o faz com outros fatos quaisquer (por exemplo, fatos físicos, astronômicos, geológicos, botânicos, zoológicos, fisiológicos, anatômicos, psicopatológicos alheios ao sentido ou condições científico-naturais de fatos técnicos).

Para outros fins de conhecimento (por exemplo, jurídicos) ou para finalidades práticas, por outro lado, pode ser conveniente e mesmo inevitável tratar de determinadas formações sociais ("Estado", "cooperativa", "sociedade por ações", "fundação") como se fossem indivíduos (por exemplo, como detentores de direitos e deveres ou como agentes em ações *juridicamente* relevantes). Para a interpretação compreensível das ações pela Sociologia, ao contrário, essas formações nada mais são do que desenvolvimentos e concatenações de ações específicas de pessoas *individuais*, pois só estas são portadoras compreensíveis para nós de ações orientadas por um sentido. Não obstante, a Sociologia não pode *ignorar*, mesmo para os próprios fins, aquelas formações conceituais de caráter coletivo próprias a outras concepções. Pois a interpretação da ação mantém com aqueles conceitos coletivos as três relações seguintes: *a*) ela mesma se vê freqüentemente obrigada a trabalhar com conceitos coletivos bastante semelhantes (muitas vezes denominados de forma inteiramente idêntica), se quiser chegar a alguma *terminologia* compreensível. Por exemplo, a linguagem jurídica, bem como a cotidiana, designa como "Estado" tanto o *conceito* jurídico quanto aquela realidade da ação social *diante da qual* a regulamentação jurídica pretende vigência. Para a Sociologia, a realidade "Estado" não necessariamente se compõe exclusiva ou justamente de seus elementos *juridicamente* relevantes. E, em todo caso, não existe para ela uma personalidade coletiva "em ação". Quando fala do "Estado", da "nação", ou da "sociedade por ações", da "família", da "corporação militar" ou de outras "formações" semelhantes, refere-se *meramente* a determinado curso da ação social de indivíduos, efetivo ou construído como possível. Atribui assim ao conceito jurídico que emprega, em virtude de sua precisão e caráter habitual, um sentido inteiramente distinto. A interpretação da ação deve tomar nota do fato fundamentalmente importante de que aquelas formações coletivas, que fazem parte tanto do pensamento cotidiano quanto do jurídico (ou de outras disciplinas), são *representações* de algo que em parte existe e em parte pretende vigência, que se encontram na mente de pessoas reais (não apenas dos juízes e funcionários, mas também do "público") e pelas quais se *orientam* suas ações. Como tais, têm importância causal enorme, muitas vezes até dominante para o desenrolar das ações das pessoas reais. Isto se aplica especialmente às representações de algo que *deve* ter *vigência* (ou *não* a deve ter). (Um "Estado" moderno existe em grande medida dessa maneira — como complexo de específicas ações conjuntas de pessoas —, *porque* determinadas pessoas orientam suas ações pela idéia de que este *existe* ou *deve existir* dessa forma, isto é, de que *estão em vigor* regulamentações com aquele caráter juridicamente orientado. Voltaremos a este assunto.) Ainda que, para a terminologia própria da Sociologia (ver *a* acima), seja possível, embora pedante e prolixo, eliminar totalmente esses conceitos empregados pela linguagem corrente, *não apenas* para as pretensões jurídicas de vigência, mas também para designar processos reais e substituí-los por palavras inteiramente novas, é claro que esse procedimento seria impossível diante desse fato tão importante. O método da chamada Sociologia "organicista" (tipo clássico: o brilhante livro de Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*) procura explicar a ação social conjunta partindo de um "todo" — por exemplo, uma "economia nacional" — dentro do qual o indivíduo e seu comportamento são interpretados da mesma maneira que, por exemplo, a fisiologia trata da situação de um "órgão" dentro da "economia" do organismo — isto é, do ponto de vista da "conservação" deste). (Compare o famoso dito, em aula, de um fisiólogo: "§ X. O baço. Do baço, senhores, nada sabemos. Isso quanto ao baço!" De fato, aquela pessoa "sabia" bastante acerca do baço: posição, tamanho, forma etc. Somente não soube dizer nada sobre a "função", e a essa incapacidade chamou "não saber nada".) Não examinaremos

aqui até que ponto, em outras disciplinas, esse tipo de consideração funcional das "partes" de um "todo" tem de ser (necessariamente) de caráter definitivo: é sabido que a Bioquímica e a Biomecânica principalmente não poderiam contentar-se com tal consideração. Para uma Sociologia interpretativa, esse modo de exprimir-se pode: 1) servir para fins de ilustração prática e de orientação provisória (sendo nesta função muito útil e necessário — ainda que também possa ser prejudicial no caso de uma superestimação de seu valor cognoscitivo ou de um falso realismo conceitual); e 2) em certas circunstâncias, somente ele pode nos ajudar a descobrir aquela ação social cuja compreensão interpretativa seja *importante* para explicar determinada conexão. Mas somente nesse ponto *começa* o trabalho da Sociologia (tal como aqui o entendemos). É que, no caso das "formações sociais" (em oposição aos "organismos"), estamos em condições de realizar uma coisa que *ultrapassa* a simples constatação de conexões e regras ("leis") funcionais e que está eternamente negada a todas as "ciências naturais" (no sentido do estabelecimento de regras causais para processos e fenômenos e formações da "explicação" dos processos particulares a partir dessas regras): precisamente a "compreensão" das ações dos *indivíduos* nelas envolvidos, enquanto que, ao contrário, *não* podemos "compreender" o comportamento, por exemplo, das células, mas apenas registrá-lo funcionalmente e determiná-lo segundo as *regras* às quais está submetido. Esta vantagem da explicação interpretativa em face da explicação observadora tem, entretanto, seu preço: o caráter muito mais hipotético e fragmentário dos resultados obtidos pela interpretação. Mas, mesmo assim, *esta* constitui precisamente o ponto específico do conhecimento sociólogico.

Até que ponto pode ser-nos "compreensível" pelo sentido o comportamento de animais e vice-versa — ambas as coisas num sentido altamente inseguro e problemático em sua extensão —, e até que ponto, portanto, poderia haver uma sociologia das relações entre homens e animais (animais domésticos, animais de caça — muitos animais "compreendem" ordens, cólera, amor, intenções agressivas e reagem perante essas atitudes, evidentemente não apenas de maneira mecânica, instintiva, mas muitas vezes de alguma forma na qual transparece a consciência de um sentido e a orientação pela experiência) é um problema do qual não trataremos aqui. No fundo, o grau em que compreendemos intuitivamente o comportamento de "homens primitivos" não é essencialmente superior. Mas, quanto aos métodos *seguros* de constatar a situação subjetiva do animal, estes em parte não existem, em parte são bastante insuficientes: como é sabido, os problemas da psicologia animal são tão interessantes como espinhosos. Existem e são particularmente conhecidas sociedades animais das mais diversas espécies: "famílias" monógamas e polígamas, rebanhos, alcatéias e, por fim, "Estados" com divisão de funções. (O grau da diferenciação funcional dessas sociedades animais não corresponde, de modo algum, ao grau da diferenciação evolutiva morfológica ou dos órgãos alcançada pela respectiva espécie animal. Assim, por exemplo, a diferenciação funcional das térmitas e, por conseguinte, a de seus artefatos, é muito maior do que a das formigas e das abelhas.) É evidente que, na maioria desses casos, a investigação tem de aceitar como definitiva, por enquanto, a consideração puramente funcional: o estudo das funções decisivas que têm os tipos particulares de indivíduos ("reis", "rainhas", "operários", "soldados", "zangões", "reprodutores", "rainhas substitutas" etc.) na preservação das respectivas sociedades animais, isto é, na alimentação, defesa, propagação e renovação dessas sociedades. Tudo o que ultrapassou os limites dessa consideração foram, por muito tempo, puras especulações ou investigações referentes ao grau em que predisposições hereditárias, por um lado, e o meio ambiente, por outro, participam na formação dessas disposições "sociais". (Assim, particularmente, as controvérsias entre Weismann — cuja "onipotência da cultivação pela natureza" se fundamenta, em considerável grau, em deduções extra-empíricas — e Götte.) Mas há um ponto em que os pesquisadores sérios estão completamente de acordo: essa limitação ao conhecimento funcional é uma injunção que se espera ser apenas provisória. (Veja-se, por exemplo, para a situação atual da pesquisa sobre as térmitas, o escrito de Escherich, 1909.) Não se trata de limitar-se à percepção relativamente fácil da "importância para a preservação" das funções de cada um daqueles tipos diferenciados e de buscar saber de que modo torna-se explicável aquela diferenciação, seja rejeitando a herança de determinadas qualidades seja admitindo-a (e, neste caso, em nome de que interpretação desse pressuposto), mas de saber também: 1) o que é que *decide* o início da diferenciação num indivíduo ainda neutro e indiferenciado, e 2) o que *leva* o indivíduo diferenciado a comportar-se (em média) de uma maneira que de

fato serve ao interesse de preservação do grupo diferenciado. Onde quer que houvesse progresso na pesquisa desses aspectos este ocorreu pela demonstração experimental (ou suposição) de estímulos químicos ou fatos fisiológicos (processos de nutrição, castração parasitária etc.) nos respectivos indivíduos isolados. Até que ponto há a esperança problemática de tornar-se verossímil, por meios experimentais, a existência de uma orientação "psicológica" e "pelo sentido", é uma coisa que hoje nem os próprios especialistas poderiam dizer. Um quadro controlável da psique desses animais individuais que vivem em sociedades, sobre a base de uma "compreensão" orientada pelo sentido, parece, mesmo considerado como meta ideal, apenas alcançável dentro de limites muito estreitos. Em todo caso, não se pode esperar chegar por este caminho à "compreensão" da ação social humana. Muito pelo contrário, nesta área trabalha-se, e precisa-se trabalhar com analogias humanas. Talvez possamos esperar que essas analogias, algum dia, nos sejam úteis para resolver o seguinte problema: como avaliar, nas fases primitivas da diferenciação social humana, a área da diferenciação puramente mecânica, *instintiva*, em relação ao que o indivíduo compreende pelo sentido e, em continuação, ao que cria de maneira *consciente* e racional. A Sociologia Compreensiva terá de aceitar, sem dúvida, o fato de que também para o homem, nas fases primitivas, o primeiro componente é absolutamente predominante, e não deverá se esquecer de que este, nas fases posteriores de sua evolução, continua a exercer influência constante (e influência decisiva). Toda ação "tradicional" (§ 2) e boa parte do "carisma" (capítulo III), enquanto germe de "contaminação" psíquica e, por isso, portador de "estímulos de desenvolvimento" sociológicos, estão muito próximas, com transições imperceptíveis, daqueles processos apenas biologicamente explicáveis, não suscetíveis de interpretação ou apenas fragmentariamente interpretáveis, quanto aos motivos. Mas tudo isso não dispensa a Sociologia Compreensiva da tarefa, com plena consciência de seus estreitos limites, de fazer o que só ela *pode* fazer.

Os diversos trabalhos de Othmar Span — ricos de idéias aceitáveis, ocasionalmente prejudicadas por equívocos e, sobretudo, por argumentos baseados em juízos puramente valorativos alheios à investigação empírica — têm sem dúvida razão em sublinhar a importância, por ninguém seriamente contestada, da colocação *prévia* do problema da funcionalidade (procedimento que ele chama "método universalista") para toda a Sociologia. Certamente temos de saber primeiro quais são as ações que têm *importância* funcional, do ponto de vista da "conservação" (mas, além disso e sobretudo, também da peculiaridade cultural) e do desenvolvimento em determinada direção de um tipo de ação social, antes de poder fazer a pergunta: qual é a origem dessas ações? Quais são os motivos que as determinam? Precisa-se saber primeiro quais são as *tarefas* de um "rei", um "funcionário", um "empresário", um "rufião", um "mágico" — quais são as ações típicas (pois só elas o enquadram numa dessas categorias) que têm *importância* para a análise e nela serão consideradas, antes de começar a fazer a própria análise ("referência ao valor" no sentido de H. Rickert). Mas só essa análise, por sua vez, realiza o que a compreensão sociológica das ações de indivíduos tipicamente diferenciados (e *só* de indivíduos humanos) pode e deve realizar. Em todo caso, cabe eliminar o enorme equívoco de que um *método* "individualista" significa uma *valoração* individualista (em *qualquer* sentido), tal como a opinião de que o caráter inevitavelmente racionalista (em termos relativos) da *conceituação* significa a crença no *predomínio* de motivos racionais ou até uma *valoração* positiva do "racionalismo". Também uma economia socialista teria de ser *compreendida*, pela Sociologia, de maneira "individualista", isto é, interpretando-se as ações dos *indivíduos* — os tipos de "funcionários" que nela existem —, do mesmo modo que, por exemplo, os processos de troca se compreendem mediante a teoria da utilidade marginal (ou qualquer outro método "melhor" que um dia se encontre, mas que seja semelhante *neste* aspecto). Pois, também nesse caso, o decisivo trabalho empírico-sociológico começa com a pergunta: que motivos *determinaram* e *determinam* os funcionários e membros individuais dessa "comunidade" a se comportarem de tal maneira que ela *chegou a existir e continua existindo?* Toda conceituação funcional (partindo de um "todo") realiza apenas o trabalho *preparatório* para isso, trabalho que — quando efetuado de maneira adequada — é sem dúvida útil e indispensável.

10. As "leis", como são habitualmente designadas por algumas proposições da Sociologia Compreensiva — por exemplo, a "lei" de Gresham —, são probabilidades típicas, confirmadas pela observação, de determinado curso de ações sociais *a ser esperado* em determinadas condi-

ções, e que são *compreensíveis* a partir de motivos típicos e do sentido típico visado pelos agentes. São compreensíveis e inequívocas, em grau máximo, quando o curso típico observado baseia-se em motivos racionais orientados por fins (ou quando, por razões de conveniência, estes são tomados como base do tipo metodicamente construído), e quando a relação entre meio e fim, segundo a experiência, é inequívoca (no caso do meio "inevitável"). Nesse caso é admissível a afirmação de que, *se se agisse de maneira rigorosamente racional, ter-se-ia de agir necessariamente dessa maneira e de nenhuma outra* (pois os agentes, no serviço de seus fins inequivocamente definidos, dispõem, por razões "técnicas", apenas desses meios e de nenhum outro). Mas precisamente esse caso mostra, por outro lado, como é errôneo considerar como fundamento "último" da Sociologia Compreensiva alguma "psicologia". Por "psicologia" cada qual entende, hoje em dia, coisa diferente. Determinados fins metodológicos, no caso de um tratamento de certos processos na base das ciências naturais, justificam a separação entre o "físico" e o "psíquico", coisa que, *neste* sentido, é estranha a disciplinas que se ocupam com a ação. Os resultados de uma ciência psicológica que *unicamente* investiga o "psíquico", no sentido da metodologia das ciências naturais e com os meios próprios a estas ciências, e, portanto, não se ocupa — o que é uma coisa completamente diferente — da interpretação do comportamento humano quanto a seu *sentido*, quaisquer que sejam seus métodos, podem, naturalmente, bem como os de qualquer outra ciência, ser importantes, no caso concreto, para a investigação sociológica e, em muitos casos, o são em alto grau. Mas, em termos gerais, as relações que a Sociologia tem com a Psicologia *não* são mais íntimas do que as que tem com todas as outras ciências. O erro está no conceito do "psíquico": tudo o que não é "físico" seria "psíquico". Mas, certamente, não é coisa "psíquica" o *sentido* de um exemplo aritmético que alguém tenha em mente. A consideração racional de uma pessoa sobre se determinada ação é proveitosa ou não para determinados interesses dados, em vista das conseqüências a serem esperadas, e a decisão resultante são coisas cuja compreensão nem por um fio é facilitada por considerações psicológicas. Mas é precisamente em tais pressupostos racionais que a Sociologia (incluída a Economia) fundamenta a maioria de suas "leis". Na explicação sociológica dos aspectos *irracionais* das ações, ao contrário, a *Psicologia Compreensiva* pode prestar, sem dúvida, serviços de importância decisiva. Mas isto em nada altera a situação metodológica fundamental.

11. A Sociologia constrói — o que já foi pressuposto várias vezes como óbvio — conceitos de *tipos* e procura regras *gerais* dos acontecimentos. Nisso contrapõe-se à História, que busca a análise e imputação causal de ações, formações e personalidades *individuais culturalmente* importantes. A conceituação da Sociologia encontra seu *material*, como casos exemplares e essencialmente, ainda que não de modo exclusivo, nas realidades da ação consideradas também relevantes do ponto de vista da História. Forma seus conceitos e procura suas regras sobretudo *também* levando em conta se, com isso, pode prestar um serviço à imputação causal histórica dos fenômenos culturalmente importantes. Como em toda ciência generalizadora, seus conceitos, devido à peculiaridade de suas abstrações, têm de ser relativamente *vazios* quanto ao conteúdo, diante da histórica realidade concreta. O que pode oferecer, em compensação, é a maior *univocidade* dos conceitos. Alcança-se esta maior univocidade pelo ótimo possível de adequação de *sentido*, tal como o pretende toda a conceituação sociológica. Esta adequação pode ser alcançada em sua forma mais plena no caso de conceitos e regras *racionais* (orientados por valores ou por fins). Mas a Sociologia procura também exprimir fenômenos irracionais (místicos, proféticos, inspiracionais, afetivos) em conceitos teóricos e adequados por seu *sentido*. Em *todos* os casos, racionais como irracionais, ela se *distancia* da realidade, servindo para o conhecimento desta da forma seguinte: mediante a indicação do grau de *aproximação* de um fenômeno histórico a um ou vários desses conceitos torna-se possível classificá-lo [quanto ao tipo]. O mesmo fenômeno histórico, por exemplo, pode ter, numa parte de seus componentes, caráter "feudal", noutra parte, caráter "patrimonial", numa terceira, "burocrático" e, numa quarta, "carismático". Para que com estas palavras se exprima algo unívoco, a Sociologia, por sua vez, deve delinear tipos "puros" ("*ideais*") dessas configurações, os quais mostram em si a unidade conseqüente de uma adequação de *sentido* mais plena possível, mas que, precisamente por isso, talvez sejam tão pouco freqüentes na realidade quanto uma reação física calculada sob o pressuposto de um espaço absolutamente vazio. Somente desta maneira, partindo do tipo *puro* ("ideal"), pode realizar-se uma casuística sociológica. É óbvio que, além disso, a Sociologia também utiliza even-

tualmente o tipo *médio*, do gênero dos tipos empírico-estatísticos: construção que não requer especial esclarecimento metodológico. Mas quando ela fala de casos "*típicos*", refere-se sempre ao tipo *ideal*. Este, por sua vez, *pode* ser racional ou irracional, ainda que na maioria dos casos seja racional (sempre, por exemplo, na teoria econômica) e em todo caso se construa com adequação de *sentido*.

Deve-se compreender claramente que, no domínio da Sociologia, *somente* se podem construir "médias" e, portanto, "tipos médios" com alguma univocidade quando se trata de diferenças de *grau* entre ações qualitativamente *iguais*, determinadas por um sentido. Existem tais casos. Na maioria das vezes, porém, as ações histórica ou sociologicamente relevantes estão influenciadas por motivos qualitativamente *heterogêneos*, entre os quais não se pode obter uma "média" propriamente dita. As construções *típico-ideais* da ação social feitas pela teoria econômica, por exemplo, são, portanto, "estranhas à realidade" no sentido de que — neste caso — costumam perguntar: como se *agiria* no caso ideal de uma racionalidade puramente orientada por um fim, o econômico, para poder compreender a ação real determinada *também*, pelo menos em parte, por inibições ligadas à tradição, por elementos afetivos, por erros, por considerações e propósitos não-econômicos, 1) *na medida em que* realmente esteve co-determinada por motivos racionais econômicos, no caso concreto, ou costuma sê-lo no caso médio, 2) mas também para facilitar o conhecimento de seus motivos *reais* precisamente mediante a *distância* entre seu curso real e o típico-ideal? O mesmo aplica-se a uma construção típico-ideal de uma atitude de rejeição do mundo conseqüente, misticamente condicionada, perante a vida (por exemplo, em face da política e da economia). Quanto mais nítida e inequivocamente se construam esses tipos ideais, quanto mais alheios do mundo estejam, neste sentido, tanto melhor prestarão seu serviço, terminológica, classificatória, bem como heuristicamente. Na prática, não procede de outra forma a imputação causal concreta que a História faz de acontecimentos isolados, quando, por exemplo, para explicar o desenvolvimento da campanha militar de 1866, põe-se (único procedimento possível) a averiguar primeiro (teoricamente), tanto para Moltke quanto para Benedek, como cada um dos dois, reconhecendo plenamente a própria situação e a do inimigo, teria agido no caso de absoluta racionalidade orientada pelos fins, para comparar o resultado com as ações reais e então *explicar* causalmente a diferença observada (condicionada talvez por falsas informações, erros, conclusões errôneas, temperamento pessoal ou considerações não-estratégicas). Também neste caso se emprega (de modo latente) uma construção racional típico-ideal.

Mas os conceitos construtivos da Sociologia são típico-ideais não apenas externa como também internamente. A ação *real* sucede, na maioria dos casos, em surda semiconsciência ou inconsciência de seu "sentido visado". O agente mais o "sente", de forma indeterminada, do que o sabe ou tem "clara idéia" dele; na maioria dos casos, age instintiva ou habitualmente. Apenas ocasionalmente e, no caso de ações análogas em massa, muitas vezes só em poucos indivíduos, eleva-se à consciência um sentido (seja racional, seja irracional) da ação. Uma ação determinada pelo sentido efetivamente, isto é, claramente e com plena consciência, é na realidade apenas um caso-limite. Toda consideração histórica e sociológica tem de ter em conta esse fato ao analisar a *realidade*. Mas isto não deve impedir que a Sociologia construa seus *conceitos* mediante a classificação do possível "sentido subjetivo", isto é, como se a ação, seu decorrer real, se orientasse conscientemente por um sentido. Sempre que se trata da consideração da realidade concreta, tem de ter em conta a distância entre esta e a construção hipotética, averiguando a natureza e a medida desta distância.

É que metodologicamente se está muitas vezes perante a escolha entre termos imprecisos ou precisos. Mas, quando precisos, serão irreais e "típico-ideais". Neste caso, porém, os últimos são cientificamente preferíveis. (Veja sobre tudo isto [o ensaio sobre a objetividade nas ciências sociais (N.T.)] *Archiv für Sozialwissenschaft*, XIX, loc. cit. [cf. acima, p. 6, tópico 6]).

II. Conceito de ação social

1. A ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro (vingança por ataques anteriores, defesa contra ataques presentes ou medidas de defesa para enfrentar ataques futuros). Os "outros"

podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas completa mente desconhecidas ("dinheiro", por exemplo, significa um bem destinado à troca, que o agente aceita no ato de troca, porque sua ação está orientada pela expectativa de que muitos outros, porém desconhecidos e em número indeterminado, estarão dispostos a aceitá-lo também, por sua parte, num ato de troca futuro).

2. Nem todo tipo de ação — também de ação externa — é "ação social" no sentido aqui adotado. A ação externa, por exemplo, não o é, quando se orienta exclusivamente pela expectativa de determinado comportamento de objetos materiais. O comportamento interno só é ação social quando se orienta pelas ações de outros. Não o é, por exemplo, o comportamento religioso, quando nada mais é do que contemplação, oração solitária etc. A atividade econômica (de um indivíduo) unicamente o é na medida em que também leva em consideração o comportamento de terceiros. De maneira muito geral e formal isso já acontece, portanto, quando ela tem em vista a aceitação por terceiros do próprio poder efetivo de disposição sobre bens econômicos. De um ponto de vista material: quando, por exemplo, durante o consumo, também leva em consideração os futuros desejos de terceiros, orientando por estes, entre outros fatores, as próprias medidas para "poupar". Ou quando, na produção, faz dos futuros desejos de terceiros a base de sua própria orientação etc.

3. Nem todo tipo de contato entre pessoas tem caráter social, senão apenas um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento de outra pessoa. Um choque entre dois ciclistas, por exemplo, é um simples acontecimento do mesmo caráter de um fenômeno natural. Ao contrário, já constituiriam "ações sociais" as tentativas de desvio de ambos e o xingamento ou a pancadaria ou a discussão pacífica após o choque.

4. A ação social não é idêntica a) nem a uma ação *homogênea* de várias pessoas, b) nem a qualquer ação *influenciada* pelo comportamento de outras. a) Quando na rua, ao começar uma chuva, muitas pessoas abrem ao mesmo tempo os guarda-chuvas, a ação de cada um (normalmente) não está orientada pela ação dos outros, mas a ação de todos orienta-se, de maneira homogênea, pela necessidade de proteção contra a água. b) É sabido que a ação do indivíduo está fortemente influenciada pelo simples fato de ele se encontrar dentro de uma "massa" aglomerada em determinado local (objeto das investigações da "psicologia das massas", à maneira, por exemplo, dos estudos de Le Bon): ação *condicionada* pela massa. E massas dispersas, também, ao influírem sobre o indivíduo (por exemplo, por intermédio da imprensa), por meio de ações simultâneas ou sucessivas de muitos, percebidas como tais, podem tornar a ação do indivíduo condicionada pela massa. Determinados tipos de reações são facilitados ou dificultados pelo simples fato de o indivíduo se sentir parte de uma "massa". Por conseguinte, determinado acontecimento ou comportamento humano pode provocar os mais diversos tipos de sentimentos: alegria, cólera, entusiasmo, desespero ou paixões de todas as espécies, os quais não sucederiam (ou não tão facilmente) no indivíduo isolado, como conseqüência — sem que exista, entretanto (pelo menos na maioria dos casos), uma relação *de sentido* entre o comportamento do indivíduo e o fato de ele fazer parte de uma massa. Uma ação que, em seu curso, se determina ou se co-determina, de maneira apenas reativa, pelo simples fato de haver uma situação de "massa", sem que haja uma *relação* de sentido com essa situação, não seria "ação social" no sentido aqui adotado do termo. A distinção, entretanto, é naturalmente muito fluida. Pois não apenas na pessoa do demagogo, por exemplo, mas também na massa do público pode existir, em grau diferente e suscetível a diversas interpretações, uma relação de sentido com a situação de "massa". Além disso, a simples "imitação" da ação de outra pessoa (cuja importância, com toda a razão, foi ressaltada por G. Tarde) não pode ser considerada uma ação *especificamente* "social" quando é puramente reativa, sem orientação da ação própria pela alheia quanto ao sentido. Neste caso o limite é tão fluido que muitas vezes a distinção parece impossível. Mas o simples fato de alguém adotar para si determinado comportamento observado em outras pessoas e que lhe parece conveniente para seu fins não é ação social em nosso sentido. Pois nesse caso o agente não orienta sua ação pelo comportamento de outros, mas, a observação desse comportamento permitiu-lhe conhecer determinadas probabilidades objetivas, e é por *estas* que orienta sua ação. Sua ação está determinada *causalmente* pela de outra pessoa e não pelo sentido inerente àquela. Quando, ao contrário, se imita, por exemplo, um comportamento alheio porque está "na moda", porque é considerado tradicional, exemplar ou "distinto" com respeito a determinada classe

social, ou por outros motivos semelhantes, então existe uma relação de sentido — seja referente ao comportamento da pessoa imitada, de terceiros ou de ambos. Entre esses casos há, naturalmente, transições. Ambos — o condicionamento pela massa e a imitação — são fluidos e representam casos-limite da ação social que freqüentemente encontraremos, por exemplo, ao examinar a ação tradicional (§ 2). A causa da fluidez, nesses, bem como em vários outros casos, está em que a orientação pelo comportamento alheio e o sentido da ação própria nem sempre podem ser verificados claramente, nem sempre são *conscientes* e ainda mais raramente são completamente conscientes. Por isso nem sempre é possível distinguir, com toda certeza, a mera "influência" da "orientação" pelo sentido. Mas podem ser separadas conceitualmente, ainda que, naturalmente, a imitação puramente "reativa" tenha sociologicamente *pelo menos* o mesmo *alcance* daquela imitação que representa uma "ação social" propriamente dita. É que de modo algum a Sociologia tem que ver *somente* com a "ação social", mas esta constitui (para o gênero de Sociologia de que aqui se trata) o fato central, o fato que, para ela, como ciência, é, por assim dizer, o elemento *constitutivo*. Mas com isto nada se afirma a respeito da *importância* deste em relação a outros fatos.

§ 2. A ação social, como toda ação, pode ser determinada: 1) *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como "condições" ou "meios" para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor — ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação — absoluto e *inerente* a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) *de modo afetivo*, especialmente *emocional*: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) *de modo tradicional*: por costume arraigado.

1. O comportamento estritamente tradicional — do mesmo modo que a imitação puramente reativa (veja o § anterior) — encontra-se por completo no limite e muitas vezes além daquilo que se pode chamar, em geral, ação orientada "pelo sentido". Pois freqüentemente não passa de uma reação surda a estímulos habituais que decorre na direção da atitude arraigada. A grande maioria das ações cotidianas habituais aproxima-se desse tipo, que se inclui na sistemática não apenas como caso-limite mas também porque a vinculação ao habitual (voltaremos mais tarde a este assunto) pode ser mantida conscientemente, em diversos graus e sentidos: nesse caso, esse tipo se aproxima ao do tópico 2.

2. O comportamento estritamente afetivo está, do mesmo modo, no limite ou além daquilo que é ação conscientemente orientada "pelo sentido"; pode ser uma reação desenfreada a um estímulo não-cotidiano. Trata-se de *sublimação*, quando a ação afetivamente condicionada aparece como descarga *consciente* do estado emocional: nesse caso encontra-se geralmente (mas nem sempre) no caminho para a "racionalização" em termos valorativos ou para a ação referente a fins, ou para ambas.

3. A ação afetiva e a ação racional referente a valores distinguem-se entre si pela elaboração consciente dos alvos últimos da ação e pela orientação *conseqüente* e planejada com referência a estes, no caso da última. Têm em comum que, para elas, o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação em sua peculiaridade. Age de maneira afetiva quem satisfaz sua necessidade atual de vingança, de gozo, de entrega, de felicidade contemplativa ou de descarga de afetos (seja de maneira bruta ou sublimada).

Age de maneira *puramente* racional referente a valores quem, sem considerar as conseqüências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma "causa" de qualquer natureza. Em todos os casos, a ação racional referente a valores (no sentido de nossa terminologia) é uma ação segundo "mandamentos" ou de acordo com "exigências" que o agente crê dirigidos a ele. Somente na medida em que a ação humana se orienta por tais exigências — o que acontece em grau muito diverso, na maioria dos casos bastante modesto — falaremos de racionalidade referente a valores. Conforme veremos, possui significação bastante para ser

destacada como tipo especial, embora, de resto, não se pretenda dar aqui uma classificação completa dos tipos de ação.

4. Age de maneira racional referente a fins quem orienta sua ação pelos fins, meios e conseqüências secundárias, *ponderando* racionalmente tanto os meios em relação às conseqüências secundárias, assim como os diferentes fins possíveis entre si: isto é, quem não age *nem* de modo afetivo (e particularmente não-emocional) *nem* de modo tradicional. A decisão entre fins e conseqüências concorrentes e incompatíveis, por sua vez, pode ser orientada racionalmente com referência a valores: nesse caso, a ação só é racional com referência a fins no que se refere aos meios. Ou também o agente, sem orientação racional com referência a valores, na forma de "mandamentos" ou "exigências", pode simplesmente aceitar os fins concorrentes e incompatíveis como necessidades subjetivamente dadas e colocá-los numa escala segundo sua urgência conscientemente ponderada, orientando sua ação por essa escala, de modo que as necessidades possam ser satisfeitas nessa ordem estabelecida (princípio da "utilidade marginal"). A orientação racional referente a valores pode, portanto, estar em relações muito diversas com a orientação racional referente a fins. Do ponto de vista da racionalidade referente a fins, entretanto, a racionalidade referente a valores terá sempre caráter *irracional*, e tanto mais quanto mais eleve o valor pelo qual se orienta a um valor absoluto; pois quanto mais considere o valor *próprio* da ação (atitude moral pura, beleza, bondade absoluta, cumprimento absoluto dos deveres) tanto menos refletirá as conseqüências dessa ação. Mas também a racionalidade *absoluta* referente a fins é essencialmente um caso-limite construído.

5. Só muito raramente a ação, e particularmente a ação social, orienta-se exclusivamente de uma *ou* de outra destas maneiras. E, naturalmente, esses modos de orientação de modo algum representam uma classificação completa de todos os tipos de orientação possíveis, senão tipos conceitualmente puros, criados para fins sociológicos, dos quais a ação real se aproxima mais ou menos ou dos quais — ainda mais freqüentemente — ela se compõe. Somente os resultados podem provar sua utilidade para *nossos* fins.

§ 3. Por "relação" social entendemos o comportamento reciprocamente *referido* quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. A relação social *consiste*, portanto, completa e exclusivamente na *probabilidade* de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo sentido), não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade.

1. Um mínimo de relacionamento recíproco entre as ações de *ambas* as partes é, portanto, a característica conceitual. O conteúdo pode ser o mais diverso: luta, inimizade, amor sexual, amizade, piedade, troca no mercado, "cumprimento" ou "contorno" ou "violação" de um acordo, "concorrência" econômica, erótica ou de outro tipo, comunidade estamental, nacional ou de classe (*no caso de* estas últimas, além de meras características comuns, produzirem "ações sociais" — voltaremos *a isso* mais tarde). O conceito, portanto, *nada* diz a respeito de que exista "solidariedade" entre os agentes ou precisamente o contrário.

2. Sempre se trata do sentido empírico *visado* pelos participantes no caso concreto, em média ou no tipo "puro" construído, e nunca do sentido normativamente "correto" ou metafisicamente "verdadeiro". A relação social *consiste* exclusivamente, mesmo no caso das chamadas "formações sociais" como "Estado", "Igreja", "cooperativa", "matrimônio" etc., na *probabilidade* de haver, no passado, no presente ou no futuro e de forma indicável, ações reciprocamente referidas, quanto ao sentido. Deve-se sempre ter em conta isso, para evitar a "substancialização" desses conceitos. Um "Estado", por exemplo, deixa de "existir" sociologicamente tão logo desapareça a probabilidade de haver determinados tipos de ação social orientados pelo sentido. Essa probabilidade pode ser muito grande ou extremamente pequena. No mesmo sentido e na mesma *medida* em que ela realmente (pelo que se estima) existiu ou existe, existiu ou existe também a respectiva relação social. Não há outro sentido *claro* que se possa vincular à afirmação de que, por exemplo, determinado "Estado" ainda "existe" ou deixou de "existir".

3. Não se afirma de modo algum que, no caso concreto, os participantes da ação reciprocamente referida ponham o *mesmo* sentido na relação social ou se adaptem internamente, quanto

ao sentido, à atitude do parceiro, que exista, portanto, "reciprocidade" *neste* sentido da palavra. "Amizade", "amor", "piedade", "fidelidade contratual", "sentimento de solidariedade nacional", de um lado, podem encontrar-se, do outro lado, com atividades completamente diferentes. Nesse caso, os participantes ligam a suas ações um sentido diverso: a relação é, assim, por ambos os lados, objetivamente "unilateral". Mas mesmo nessas condições há reciprocidade, na medida em que o agente *pressupõe* determinada atitude do parceiro perante a própria pessoa (pressuposto talvez completa ou parcialmente errôneo) e orienta por essa expectativa sua ação, o que pode ter, e na maioria das vezes terá, conseqüências para o curso da ação e a forma da relação. Naturalmente, esta é apenas objetivamente "bilateral" quando há "correspondências" quanto ao conteúdo do sentido, segundo as *expectativas* médias de cada um dos participantes. Por exemplo, quando, diante da atitude do pai, o filho mostra, pelo menos aproximadamente, a atitude que o pai (no caso concreto, em média ou tipicamente) espera. Uma relação social baseada plena e inteiramente, quanto ao sentido, em atitudes *correspondentes* por ambos os lados é na realidade um caso-limite. Por outro lado, a ausência da bilateralidade somente exclui, segundo nossa terminologia, a existência de uma "relação social" quando tenha essa conseqüência: que falte de fato uma *referência* recíproca das ações de ambas as partes. Transições de todas as espécies constituem aqui, como sempre na realidade, a regra e não a exceção.

4. Uma relação social pode ter um caráter inteiramente transitório, bem como implicar permanência, isto é, que exista a probabilidade da *repetição* contínua de um comportamento correspondente ao sentido (considerado como tal e, por isso, esperado). A *"existência"* de uma relação social *nada mais* significa do que a presença dessa *probabilidade*, maior ou menor, de que ocorra uma ação correspondente ao sentido, o que sempre se deve ter em conta para evitar idéias falsas. A afirmação de que uma "amizade" ou um "Estado" *existe* ou existiu significa, portanto, pura e exclusivamente: nós (os *observadores*) julgamos que há ou houve a *probabilidade* de que, por causa de determinada atitude de determinadas pessoas, se *agirá* de determinada maneira indicável, de acordo com um sentido *visado em média*, e mais nada (compare tópico 2). A alternativa, inevitável na consideração jurídica, de que uma disposição *de direito* com determinado sentido tenha ou não validade (em termos jurídicos), de que uma relação *de direito* ou bem existe ou deixa de existir, *não* se aplica, portanto, à consideração sociológica.

5. O conteúdo do sentido de uma relação social pode mudar: numa relação política, por exemplo, a solidariedade pode transformar-se numa colisão de interesses. Neste caso, é apenas uma questão de conveniência terminológica e do grau de *continuidade* na transformação dizer que se criou uma "nova" relação ou que a anterior continua com novo "conteúdo do sentido". Também é possível que esse conteúdo seja em parte perene, em parte variável.

6. O conteúdo do sentido que constitui de maneira *perene* uma relação social pode ser expresso na forma de "máximas", cuja observação média ou aproximada os participantes *esperam* do ou dos parceiros e pelas quais orientam (em média ou aproximadamente) suas próprias ações. Isto ocorre tanto mais quanto mais a ação, segundo seu caráter geral, se oriente de maneira racional — seja referente a fins, ou a valores. No caso de uma relação erótica ou afetiva em geral (de piedade, por exemplo), a possibilidade de uma formulação racional do conteúdo do sentido visado é naturalmente muito menor do que, por exemplo, no caso de uma relação contratual de negócios.

7. O conteúdo do sentido de uma relação social pode ser *combinado* por anuência recíproca. Isto significa que os participantes fazem *promessas* referentes a seu comportamento futuro (comportamento mútuo ou outro qualquer). Cada um dos participantes — desde que pondere racionalmente — considera então, em condições normais (e com diverso grau de certeza), que o *outro* orientará sua ação pelo sentido da promessa tal como ele (o agente) a entende. Este orienta sua própria ação de maneira racional, em parte referida a fins (com maior ou menor "lealdade" ao sentido da promessa), em parte a valores, isto é, no caso, ao dever de "observar", por sua vez, o acordo contraído segundo o seu sentido para ele. Isto em antecipação do assunto ao qual voltaremos nos §§ 9 e 13.

§ 4. Podem ser observadas, na ação social, regularidades de fato, isto é, o curso de uma ação repete-se sempre com o mesmo agente ou (às vezes simultaneamente)

é comum entre muitos agentes, com *sentido* tipicamente homogêneo. Com estes *tipos* de cursos das ações ocupa-se a Sociologia, em oposição à História, que trata da imputação causal de conexões singulares importantes, isto é, relevantes para o destino [do âmbito cultural de referência (N.T.)].

Denominamos *uso* a probabilidade efetivamente dada de uma *regularidade* na orientação da ação social, quando e na medida em que a probabilidade dessa regularidade, dentro de determinado círculo de pessoas, está dada *unicamente* pelo exercício efetivo. Chamamos o uso *costume*, quando o exercício se baseia no *hábito* inveterado. Dizemos, ao contrário, que a regularidade é condicionada pela "*situação de interesses*" ("*condicionada por interesses*"), quando e na medida em que a probabilidade de sua existência empírica depende *unicamente* de que os indivíduos orientem por *expectativas* suas ações puramente racionais referentes a fins.

1. O uso inclui também a "moda". Chamamos um uso "moda", em contraposição ao "costume", quando (em exata oposição ao caso do costume) o fato da *novidade* de determinado comportamento é a fonte da orientação das ações. A moda tem seu lugar próximo à "convenção" porque, como esta, nasce (na maioria das vezes) de interesses de prestígio *estamentais*. Não trataremos dela mais de perto neste lugar.

2. Chamamos "costume", em contraposição à "convenção" e ao "direito", uma norma *não* garantida externamente e à qual o agente de fato se atém, seja de maneira "irrefletida", seja por "comodidade" ou por outras razões quaisquer, e cuja provável observação, pelas mesmas razões, ele pode esperar de outras pessoas pertencentes ao mesmo círculo. O costume, neste sentido, não é uma coisa que está "em vigor": não se exige de ninguém que a ele se atenha. Naturalmente, a transição entre ele e a *convenção* válida ou o *direito* é absolutamente fluida. *Por toda parte* a tradição efetiva é a mãe do que tem vigência. É "costume" hoje que tomemos determinado tipo de café-da-manhã, mas isto não é, de modo algum, "obrigatório" (a não ser para hóspedes de um hotel), e nem sempre foi costume. O modo de se vestir, ao contrário, ainda que oriundo do "costume", hoje em grande parte não é mais costume, mas convenção. Sobre uso e costume podem ser lidos com proveito, ainda hoje, os respectivos parágrafos em Jhering, *Zweck im Recht*, volume II. Compare-se também P. Oertmann, *Rechtsordnung und Verkehrssitte* (1914), e, obra mais recente, E. Weigelin, *Sitte, Recht und Moral*, 1919 (que concorda comigo em oposição a Stammler).

3. Grande número de regularidades muito salientes no decorrer das ações sociais, particularmente (mas não apenas) das ações econômicas, não se baseia na orientação por alguma norma considerada "vigente" nem no costume, mas unicamente na circunstância de que o modo de agir dos participantes, por sua própria natureza, melhor corresponde, em média, a seus *interesses* normais, subjetivamente avaliados, e que por essa avaliação subjetiva e esse conhecimento orientam sua ação: assim, por exemplo, as regularidades na formação dos preços no mercado "livre". No mercado, os interessados orientam sua ação (o "meio") pelos próprios interesses econômicos subjetivos *típicos* (o "fim") e pelas expectativas, igualmente *típicas*, que nutrem a respeito da ação presumível dos outros (as "condições" para alcançar seu fim). Desta maneira, *quanto mais rigorosa* a racionalidade referente a fins em suas ações, tanto maior a semelhança de suas reações perante determinadas situações. Disso decorrem homogeneidades, regularidades e continuidades na atitude e na ação, às vezes muito mais estáveis do que as que existem quando a ação se orienta por normas e deveres considerados de fato "obrigatórios" por determinado círculo de pessoas. Esse fenômeno de que a orientação exclusiva pela situação de interesses, próprios e alheios, produz efeitos análogos aos que se procura impor — muitas vezes em vão — pelo estabelecimento de normas, provocou grande interesse especialmente na área econômica: pode-se dizer que foi uma das fontes do nascimento da economia como ciência. Existe, entretanto, de forma análoga, em todos os domínios da ação. Constitui, por seu caráter consciente e internamente independente, o pólo oposto de todas as espécies de vinculação interna mediante a submissão ao "costume" puramente habitual, bem como de toda entrega a normas em que se acredita, orientando-se por um valor. *Um* componente essencial da "racionalização" da ação é a substituição da submissão interna ao costume habitual pela adaptação planejada a determinadas situa-

ções de interesses. Esse processo, no entanto, não esgota o conceito da "racionalização" da ação. Pois pode suceder que esta corra, de maneira positiva, em direção a uma racionalização consciente de valores, porém, de maneira negativa, às custas não apenas do costume mas igualmente da ação afetiva, e finalmente também em direção à ação puramente racional referente a fins e *não* crente em valores, às custas da ação racional referente a valores. Ainda nos ocuparemos em várias ocasiões desta *polissemia* do conceito de "racionalização" da ação. (Pormenores sobre o conceito, no final.)

4. A estabilidade do (mero) *costume* baseia-se na circunstância de que quem não orienta por ele suas ações age de maneira "imprópria", isto é, tem de aceitar maiores ou menores incomodidades e inconveniências enquanto a maioria das pessoas de seu círculo, em suas ações, continua a contar com a existência do costume e por ele se orienta.

A estabilidade da *situação de interesses* fundamenta-se, de maneira semelhante, na circunstância de que quem não orienta suas ações pelo interesse dos outros — não "contando" com este — provoca a resistência deles ou chega a um resultado não desejado nem previsto, correndo, portanto, o risco de prejudicar seus próprios interesses.

§ 5. Toda ação, especialmente a ação social e, por sua vez, particularmente a relação social podem ser orientadas, pelo lado dos participantes, pela *representação* da existência de uma *ordem legítima*. A probabilidade de que isto ocorra de fato chamamos "vigência" da ordem em questão.

1. Para nós, a "vigência" de uma *ordem* significa, portanto, algo mais do que a mera regularidade, condicionada pelo costume ou pela situação de interesses, do decorrer de uma ação social. Quando empresas transportadoras de móveis anunciam regularmente nos jornais, perto das datas em que se realiza a maioria das mudanças, essa "regularidade" está condicionada pela "situação de interesses". Quando um merceeiro ambulante procura determinados fregueses em determinados dias do mês ou da semana, isto se deve ou a um costume adquirido ou a sua situação de interesses (determinado turno em sua clientela). Quando, ao contrário, um funcionário público comparece todos os dias, à mesma hora, à repartição, isto se explica (também, mas) não *apenas* pelo hábito (costume) e (também, mas) não *apenas* por sua situação de interesses, segundo a qual pudesse agir ou não segundo sua conveniência. Explica-se (em regra: também) pela "vigência" de uma ordem (regulamento de serviço), como mandamento, cuja violação não apenas seria prejudicial, mas — normalmente — também é abominada de maneira racional referente a valores, por seu "sentimento do dever" (ainda que com graus muito variados de eficácia).

2. Ao conteúdo do sentido de uma relação social chamamos *a*) "ordem" somente nos casos em que a ação se orienta (em média e aproximadamente) por "máximas" indicáveis, e somente falamos *b*) de "vigência" dessa ordem quando a orientação efetiva por aquelas máximas sucede, entre outros motivos, *também* (quer dizer, num grau que tenha algum peso na prática) porque estas são consideradas vigentes *com respeito* à ação, seja como obrigações, seja como modelos de comportamento. Na realidade, a orientação das ações com referência a uma ordem ocorre nos participantes por motivos muito diversos. Mas a circunstância de que, *ao lado* dos outros motivos, para pelo menos uma parte dos agentes essa ordem aparece como algo modelar ou obrigatório e, por isso, como *devendo* ter vigência, aumenta naturalmente, e muitas vezes em grau considerável, a probabilidade de que por ela se orientem as ações. Uma ordem observada *somente* por motivos racionais com referência a um fim, é, em geral, muito mais mutável do que a orientação por essa ordem unicamente em virtude do costume, em conseqüência do hábito de determinado comportamento, sendo esta a forma mais freqüente da atitude interna. Mas esta, por sua vez, é ainda mais mutável do que uma ordem que aparece com o prestígio de ser modelar ou obrigatória, ou, conforme dizemos, *"legítima"*. As transições entre uma orientação puramente tradicional ou puramente racional referente a fins por uma ordem e a crença em sua legitimidade são, naturalmente, inteiramente fluidas na realidade.

3. Pode-se "orientar" a ação pela vigência de uma ordem não apenas "cumprindo" o sentido dessa ordem (conforme é entendido em média). Também no caso de se "contornar"

ou "violar" esse sentido pode *atuar* a probabilidade em algum grau de sua vigência (como norma obrigatória). Em primeiro lugar, isso acontece de maneira puramente racional referente a fins. O ladrão orienta sua ação pela "vigência" da legislação penal: ao ocultá-la. A "vigência" da ordem, para determinado círculo de pessoas, exprime-se no fato de ele *ter* de ocultar a violação dela. Mas, abstraindo-se deste caso-limite: muitas vezes, a violação da ordem se limita a número maior ou menor de transgressões parciais, ou se procura, com maior ou menor grau de boa-fé, apresentá-la como legítima. Ou existem de fato interpretações diferentes do sentido da ordem, das quais — para a Sociologia — cada uma tem "vigência" na medida em que efetivamente determina as ações. Para a Sociologia não há dificuldade em reconhecer a vigência paralela de diversas ordens, *contraditórias* entre si, no mesmo círculo de pessoas. Pois mesmo o indivíduo pode orientar suas ações por diversas ordens contraditórias. E não apenas sucessivamente, o que acontece todo dia, mas também dentro de uma única ação. Uma pessoa envolvida num duelo orienta sua ação pelo código de honra, mas, ocultando essa ação ou, em vez disso, apresentando-se ao tribunal, orienta-a pelo código penal. Quando, entretanto, a violação do sentido (conforme é entendido em média) de uma ordem ou o ato de contorná-la se converte em *regra*, então a ordem passa a ter "vigência" limitada ou, finalmente, deixa de existir. Entre a vigência e a não-vigência de uma ordem não há, portanto, para a Sociologia, alternativa absoluta, como existe para a jurisprudência (em virtude de sua finalidade inevitável). Existem transições fluidas entre os dois casos, e pode haver, conforme já observamos, vigência paralela de ordens contraditórias entre si, o que significa que cada uma delas vige na medida em que há a *probabilidade* de que a ação *efetivamente* se oriente por ela.

Conhecedores da literatura pertinente lembram-se, sem dúvida, do papel que o conceito de "ordem" desempenha no livro de R. Stammler, citado na nota preliminar deste capítulo [p. 3] — livro certamente escrito, como todas suas obras, em estilo brilhante, mas profundamente equívoco e confundindo os problemas de maneira fatal. (Compare minha crítica citada no mesmo lugar — infelizmente numa forma um tanto dura devido ao desgosto que senti perante tal confusão.) Stammler não apenas deixa de distinguir entre a vigência empírica e a normativa como também desconhece que a ação social não se orienta *unicamente* por "ordens", e sobretudo converte, de um modo que carece de toda lógica, a ordem em "forma" da ação social, impondo-lhe, em relação ao "conteúdo", um papel semelhante ao que a "forma" desempenha na teoria do conhecimento (prescindindo-se de todos os demais erros). Na realidade, a ação (primordialmente) econômica (capítulo II) orienta-se, por exemplo, pela idéia da escassez de meios disponíveis para satisfazer determinadas necessidades, em relação às (presumíveis) necessidades, e também pela ação futura e previsível de terceiros que têm em vista os mesmos meios. *Ao fazê-lo*, contudo, orienta-se na *escolha* de suas medidas "econômicas", *além disso* por aquelas "ordens" que o agente conhece como leis e convenções "em vigor", isto é, das quais ele sabe que sua transgressão provocará determinadas reações de terceiros. Estes simples fatos empíricos foram confundidos por Stammler de maneira inextricável. Acima de tudo, afirma ele que é conceitualmente impossível uma relação causal entre a "ordem" e a ação real. Entre a vigência normativa, jurídico-dogmática de uma ordem e o curso empírico de uma ação não há, de fato, relação causal, senão que aí somente cabe perguntar: está "atingido" juridicamente o curso empírico da ação pela ordem (*corretamente* interpretada)? *Deve* esta, portanto, ter vigência (normativa) para ele? E, em caso positivo, o que é que ela estabelece, para ele, como norma vigente e *obrigatória*? Ao contrário, entre a *probabilidade* de que a ação se oriente pela *representação* da vigência de uma ordem que, em média, se entende de determinada maneira, e a ação econômica existe, evidentemente (em determinados casos), uma relação causal, no sentido habitual da palavra. Para a Sociologia, precisamente aquela probabilidade da orientação por esta *representação*, e mais nada, "é" a ordem vigente.

§ 6. A legitimidade de uma ordem pode estar *garantida*:

I. unicamente pela atitude interna, e neste caso:

1. de modo afetivo: por entrega sentimental;
2. de modo racional referente a valores: pela crença em sua vigência absoluta, sendo ela a expressão de valores supremos e obrigatórios (morais, estéticos ou outros quaisquer);

3. de modo religioso: pela crença de que de sua observância depende a obtenção de bens de salvação;

II. também (ou somente) pelas expectativas de determinadas conseqüências externas, portanto: pela situação de interesses, mas: por expectativas de determinado *gênero*.

Uma ordem é denominada:

a) *convenção*, quando sua vigência está garantida externamente pela probabilidade de que, dentro de determinado círculo de pessoas, um comportamento discordante tropeçará com a reprovação (relativamente) geral e praticamente sensível;

b) *direito*, quando está garantida externamente pela probabilidade da *coação* (física ou psíquica) exercida por determinado quadro de pessoas cuja função específica consiste em forçar a observação dessa ordem ou castigar sua violação.

Sobre convenção, veja, além de Jhering, op. cit., Weigelin, op. cit., e F. Tönnies, *Die Sitte* (1909).

1. Chamamos convenção o "costume" que, *no interior de determinado círculo de pessoas*, é tido como "vigente" e está garantido pela reprovação de um comportamento discordante. Em oposição ao direito (no sentido aqui adotado da palavra), falta o *quadro* de pessoas especialmente ocupadas em forçar sua observação. Quando Stammler pretende distinguir a convenção do direito pela "voluntariedade" absoluta da submissão no caso da primeira, não está de acordo com o uso corrente da palavra nem acerta no caso de seus próprios exemplos. A observação da convenção (no sentido corrente da palavra) — por exemplo, da forma habitual de saudação, do modo de vestir-se, dos limites de forma e conteúdo nas relações com outras pessoas — constitui uma exigência absolutamente séria ao indivíduo, tenha esta caráter obrigatório ou modelar, não a deixando à livre escolha — como, por exemplo, o simples "costume" de preparar a comida de determinada maneira. Uma falta contra a convenção ("costume estamental") é castigada freqüentemente com muito mais rigor, pela conseqüência eficaz e sensível do boicote social declarado pelos membros do próprio estamento, do que o poderia fazer qualquer forma de coação jurídica. O que falta é apenas o quadro de pessoas especialmente ocupadas em garantir seu cumprimento (juízes, procuradores, funcionários administrativos, executores etc.), mas a transição é fluida. O caso-limite da garantia convencional de uma ordem, em transição para a garantia jurídica, é a aplicação do boicote formal, anunciado e *organizado*. Este, em nossa terminologia, já seria um meio de coação jurídica. Não nos interessa aqui a circunstância de que a convenção está também protegida por outros meios além da simples reprovação (por exemplo, pela aplicação do direito doméstico no caso de um comportamento contrário à convenção). Pois o decisivo é que, nestes casos, quem aplica os meios de coação (muitas vezes bem drásticos), *em virtude* da reprovação convencional, é o *indivíduo*, e não um *quadro* de pessoas especialmente encarregadas dessa função.

2. Para nós, o decisivo no conceito do "direito" (que para outros fins pode ser definido de maneira completamente diferente) é a existência de um *quadro* coativo. Este, naturalmente, de modo algum precisa ser semelhante ao que hoje em dia é habitual. Em particular, não é necessária a existência de uma instância "judiciária". O próprio clã (em casos de vingança de sangue ou de lutas internas) pode representar esse quadro coativo *quando* de fato estão em vigor, para a forma de sua reação, ordens de qualquer espécie. No entanto, este caso está no extremo limite do que ainda se pode chamar "coação jurídica". Ao "direito internacional", como é sabido, foi negada repetidamente a qualidade de "direito" porque carece de um poder coativo supra-estatal. Segundo a terminologia aqui adotada (como conveniente) não se pode qualificar, na realidade, de "direito" uma ordem garantida externamente apenas pela expectativa de reprovação ou represálias, isto é, convencionalmente e pela situação de interesses, sem que exista um quadro de pessoas *particularmente* encarregadas de impor seu cumprimento. Com a terminologia jurídica, entretanto, pode muito bem ocorrer o contrário. Os *meios* coativos são irrelevantes. Neles se inclui também, por exemplo, a "admoestação fraternal" — costumeira em algumas seitas como meio mais suave de coação aos pecadores — desde que esteja ordenada por uma norma e executada por um quadro de pessoas. O mesmo se aplica à repreensão censória

como meio de garantir normas "morais" de comportamento, e muito mais ainda à coação psíquica exercida pelos meios disciplinares da Igreja propriamente ditos. Existe, portanto, um "direito" hierocraticamente garantido do mesmo modo que um "direito" garantido politicamente ou pelos estatutos de uma associação, ou pela autoridade doméstica de cooperativas ou de uniões. Segundo esta definição do conceito, as normas estabelecidas para convivência estudantil também constituem "direito". O caso do § 888, 2 da RZPO [*Reichszivilprozessordnung*, ordem de processos civis (N.T.)] (direitos inexecutáveis) evidentemente tem seu lugar ali. As *leges imperfectae* e "obrigações naturais" são formas da linguagem jurídica em que se expressam *indiretamente* limites ou condições da aplicação da coação jurídica. Neste sentido, uma "norma das relações humanas" coativamente estabelecida também constitui "direito" (§§ 157 e 242 do Código Civil (BGB). Sobre o conceito dos "bons costumes" (que merecem aprovação e, por isso, são sancionados pelo direito), compare Max Rümelin em *Schwäb. Heimatgabe für Th. Häring* (1918).

3. Nem toda ordem vigente tem necessariamente caráter geral e abstrato. A "norma jurídica" em vigor e a "decisão jurídica" de um caso concreto nem sempre foram separadas uma da outra de maneira tão estrita como hoje o consideramos normal. Uma "ordem" *pode* aparecer também como ordem unicamente de uma situação concreta. Os respectivos detalhes fazem parte da Sociologia do Direito. Por questões de conveniência, trabalharemos por enquanto, salvo referência em contrário, com a concepção moderna da relação entre norma jurídica e decisão jurídica.

4. Ordens "externamente" garantidas podem, ao mesmo tempo, também estar garantidas "internamente". Para a Sociologia, as relações entre direito, convenção e "ética" não constituem problema. Um padrão "ético", para ela, caracteriza-se por adotar como norma, para a ação humana que pretende para si o predicado de "moralmente boa", determinada espécie de *crença* racional referente a valores, do mesmo modo que a ação que pretende para si o predicado de "bela" se orienta por padrões estéticos. Neste sentido, representações de normas éticas podem influir sobre as ações de maneira muito profunda, mesmo carecendo de toda garantia externa. Isto ocorre geralmente quando sua transgressão quase não toca em interesses alheios. Por outra parte, estão freqüentemente garantidas pela religião. Mas, podem também estar garantidas (no sentido da terminologia aqui empregada) pela convenção: reprovação da transgressão e boicote, ou até, juridicamente, por reações penais ou policiais ou conseqüências civis. Toda ética efetivamente "vigente" — no sentido da Sociologia — costuma estar garantida, em considerável grau, pela probabilidade da reprovação, no caso da transgressão, isto é, de maneira convencional. Por outro lado, nem todas as ordens convencional ou juridicamente garantidas pretendem para si (ou pelo menos, não necessariamente) o caráter de normas éticas. As segundas, que muitas vezes têm caráter puramente racional referente a fins, geralmente o fazem ainda muito menos do que as primeiras. O problema de *se* uma representação de vigência normativa difundida entre muitas pessoas pertence ou não ao domínio da "ética" (sendo, em caso negativo, "simples" convenção ou "simples" norma jurídica) só pode ser decidido, pela *Sociologia* empírica, com referência àquele conceito do "ético" que *efetivamente* é ou era válido no círculo de pessoas em questão. Por isso, não cabe a *ela* fazer afirmações gerais sobre esse assunto.

§ 7. Vigência *legítima* pode ser atribuída a uma ordem, pelos agentes:

a) em virtude da *tradição*: vigência do que sempre assim foi;

b) em virtude de uma crença *afetiva* (especialmente emocional): vigência do novo revelado ou do exemplar;

c) em virtude de uma crença *racional* referente a valores: vigência do que se reconheceu como absolutamente válido;

d) em virtude de um estatuto existente em cuja *legalidade* se acredita.

Esta legalidade [*d*] pode ser considerada *legítima* [pelos participantes]:

α) em virtude de um acordo entre os interessados;

β) em virtude da imposição (baseada na dominação julgada *legítima* de homens sobre homens) e da submissão correspondente [veja § 13].

Todos os pormenores (salvo alguns conceitos a serem definidos) têm seu lugar na Sociologia do poder ou na do Direito. Limitamo-nos aqui às seguintes observações:

1. A vigência de uma ordem em virtude de sustentar-se o caráter sagrado da tradição é a forma mais universal e mais primitiva. O medo de danos de origem mágica fortaleceu a inibição psíquica diante de toda mudança nas formas habituais de comportamento, e os vários interesses, que costumam estar vinculados à manutenção da submissão à ordem vigente, atuam no sentido da conservação desta ordem. Voltaremos a este assunto no capítulo III.

2. Primitivamente, a criação *consciente* de ordens novas apresentou-se quase sempre sob a forma de oráculos proféticos ou, pelo menos, de revelações profeticamente sancionadas e, como tais, tidas por sagradas, mesmo no caso dos estatutos dos aisimnetas [autores de ordenações legais (N.T.)] helênicos. A submissão dependeria então da crença na legitimidade do profeta. Prescindindo-se da revelação profética, a criação de ordens novas, isto é, *consideradas* "novas", só foi possível nas épocas em que dominava um tradicionalismo rigoroso, sendo tratadas então como se, na realidade, tivessem vigorado desde sempre, porém não *bem* reconhecidas, ou tivessem estado temporariamente obscurecidas, tendo sido *redescobertas*.

3. O tipo mais puro da vigência aceita de modo racional referente a valores está representado pelo "direito natural". Não se pode negar a influência real e não insignificante de seus preceitos logicamente deduzidos sobre as ações, por mais limitada que seja em face de suas pretensões ideais. Cabe distinguir estes preceitos tanto do direito revelado, quanto do estatuído ou do tradicional.

4. A forma de legitimidade hoje mais corrente é a crença na *legalidade*: a submissão a estatutos estabelecidos pelo procedimento habitual e *formalmente* correto. Nestas condições, a oposição entre ordens pactuadas e ordens impostas é apenas relativa, pois, quando a vigência de uma ordem pactuada não reside num acordo *unânime* — o que, nos tempos passados, freqüentemente foi considerado indispensável para alcançar a verdadeira legitimidade — mas na submissão efetiva, dentro de determinado círculo de pessoas, dos discordantes à vontade da maioria — caso muito freqüente —, temos, na realidade, a imposição desta vontade à minoria. O caso contrário, em que minorias violentas ou, pelo menos, mais enérgicas e inescrupulosas impõem ordens, que afinal são consideradas legítimas também pelos que no começo a elas se opuseram, é extremamente freqüente. Quando o meio legal para a criação ou modificação de ordens é a "votação", observamos freqüentemente que a vontade minoritária alcança a maioria formal e que a maioria a ela se submete, quer dizer: que o caráter majoritário é apenas aparência. A crença na legalidade de ordens pactuadas remonta a tempos muito remotos e também se encontra, às vezes, entre os chamados povos primitivos: neste caso, porém, quase sempre completada pela autoridade dos oráculos.

5. A disposição de uma ou várias pessoas de se submeter à imposição de uma ordem — desde que o decisivo não seja simples medo ou motivos racionalmente ponderados, ligados a um fim, mas a existência de idéias de legalidade — pressupõe a crença na *autoridade* em algum sentido legítima daquele ou daqueles que impõem essa ordem. Trataremos disso separadamente (§§ 13 e 16, e capítulo III).

6. Em regra, a disposição de se submeter a uma ordem — desde que não se trate de estatutos completamente novos — está condicionada por uma mistura de vinculação à tradição e de idéias de legalidade — prescindindo-se das mais diversas situações de interesses. Em muitos casos, as pessoas em cujas ações se mostra essa submissão não têm consciência de se tratar de costume, convenção ou direito. Cabe então à Sociologia averiguar o gênero *típico* de vigência em questão.

§ 8. Uma relação social denomina-se *luta* quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros. Denominamos "pacíficos" aqueles meios de luta que não consistem em violência física efetiva. A luta "pacífica" é "concorrência" quando se trata da pretensão formalmente pacífica de obter para si o poder de disposição sobre oportunidades desejadas também por outras pessoas. Há "concorrência regulada", na medida em que esta, em seus fins e meios, se orienta por uma ordem. À luta (latente) pela existência, isto é, pelas possibilidades de viver ou de sobreviver, que se dá entre indivíduos ou tipos humanos sem que haja intenções dirigidas *contra* outros, denominamos "seleção": "seleção social" quando se trata das

possibilidades que pessoas concretas têm na vida; "seleção biológica" quando se trata das probabilidades de sobrevivência do patrimônio genético.

1. Entre as formas de luta há as mais diversas transições, sem interrupção da continuidade: desde a luta sangrenta, dirigida à aniquilação da vida do adversário e alheia a toda regra, até o combate entre cavaleiros convencionalmente regulado (grito do arauto antes da batalha de Fontenoy: "Messieurs les Anglais, tirez les premiers") e o desafio esportivo com suas regras, desde a "concorrência" erótica desregrada pelos favores de uma mulher ou a luta concorrencial por possibilidades de troca submetida à ordem do mercado, até as "concorrências" artificiais reguladas ou a campanha eleitoral. A separação conceitual da luta [não] violenta justifica-se pela peculiaridade de seus meios normais e pelas conseqüências sociológicas particulares que acarreta e que resultam destes meios (veja capítulo II e mais adiante).

2. Toda luta ou concorrência típica e em massa leva, a longo prazo, finalmente à "seleção" daqueles que possuem em maior grau as qualidades pessoais mais importantes, em média, para triunfar na luta — não obstante as inúmeras intervenções possíveis da sorte ou do azar. Quais sejam essas qualidades — se a força física ou a astúcia inescrupulosa, a intensidade do rendimento intelectual ou a força dos pulmões e a técnica demagógica, a devoção perante os superiores ou perante as massas aduladas, a originalidade criativa ou a facilidade de adaptação social, as qualidades extraordinárias ou as que se elevam sobre as médias da massa —, isto se decide pelas condições da luta ou da concorrência, às quais, além de todas as qualidades individuais ou de massa imagináveis, pertencem também as *ordens* pelas quais se orienta o comportamento das pessoas na luta, de maneira seja tradicional seja racional referente a valores ou a fins. *Cada uma* dessas ordens influi sobre as probabilidades na "seleção social". Nem *toda* seleção social, no sentido aqui adotado, é "luta". O conceito de "seleção social", como tal, nada mais significa do que determinados tipos de comportamento e, eventualmente, qualidades pessoais têm preferência quando se trata da possibilidade de entrar em determinada *relação* social (como "amante", "marido", "deputado", "funcionário público", "contratador de obras", "diretor-geral", "empresário bem-sucedido" etc.). Nada diz, portanto, sobre a questão de se essa possibilidade de preferência social se adquire por meio de "luta" nem sobre o problema de se com ela se melhora a *probabilidade de sobrevivência* biológica do tipo em questão ou de se acontece o contrário.

Somente falaremos de "luta" quando efetivamente existe uma situação de *concorrência*. Segundo ensina a experiência, a luta é inevitável de fato apenas no sentido de "seleção", e *em princípio* o é apenas no sentido de seleção biológica. A seleção é "eterna" porque não se pode imaginar meio algum para eliminá-la de modo global. Uma ordem pacifista de observância mais rigorosa sempre só poderá regular os meios, os objetos e a direção da luta no sentido da eliminação de alguns (determinados) deles. Isto significa que *outros* meios de luta continuam a levar à vitória, na concorrência (aberta) ou — imaginando-se esta também eliminada (o que só seria possível de modo teórico ou utópico) — na seleção (latente) referente às probabilidades de vida e de sobrevivência, favorecendo aquelas pessoas que deles dispõem, seja como patrimônio genético seja como produto da educação. A seleção social constitui empiricamente a barreira contra uma eliminação da luta, e a biológica a constitui em princípio.

3. Cabe distinguir, naturalmente, entre a luta do *indivíduo* pelas possibilidades de vida e de sobrevivência e a "luta" e a "seleção" das *relações* sociais. No caso destas últimas, esses conceitos só podem ser empregados em sentido figurado, pois as "relações" *existem* apenas como *ações* humanas de determinado sentido. Uma "seleção" ou "luta" entre elas significa, portanto, que determinada espécie de ação, com o tempo, é *suplantada* por outra, seja das mesmas pessoas seja de outras. Isto pode ocorrer de *maneiras* diversas. A ação humana pode: *a*) dirigir-se *conscientemente* à perturbação de determinadas relações sociais concretas ou, de modo geral, de relações sociais organizadas em determinada forma, isto é, a perturbar o curso das ações correspondentes ao sentido dessas relações, ou a impedir seu nascimento ou sua subsistência (um "Estado", por meio de guerra ou revolução; uma "conspiração", por meio de repressão sangrenta; o "concubinato", por meio de medidas policiais; negócios "usurários", recusando-lhes a proteção jurídica e penalizando-os), ou a influenciá-las, favorecendo a subsistência de determinada categoria de relações às custas das outras: tanto um indivíduo isolado quanto muitos indivíduos associados podem estabelecer para si tais objetivos. Mas pode ocorrer também:

b) que o curso da ação social e suas condições determinantes, de todas as espécies, levem ao resultado acessório, não intencionado, de que para determinadas relações concretas ou determinadas categorias de relações (isto é, as respectivas *ações*) diminua progressivamente sua probabilidade de subsistência ou de nova formação. No caso de mudanças, todas as condições naturais ou culturais, de qualquer natureza, atuam de algum modo no sentido de modificar estas probabilidades para as mais diversas espécies de relações sociais. Cada qual está livre de falar, também nestes casos, de uma "seleção" das relações sociais — por exemplo, dos "Estados" — na qual triunfa o "mais forte" (no sentido de "mais adaptável"). Mas deve-se ter em conta que esta chamada "seleção" nada tem a ver com a seleção dos *tipos* humanos nem no sentido social nem no biológico, e que, em cada caso concreto, cabe perguntar pela *causa* que produziu o deslocamento das probabilidades para esta ou aquela forma de ação social e de relações sociais, ou que destruiu uma relação social ou permitiu sua subsistência em face das demais, considerando que estas causas são tão múltiplas que parece impróprio abrangê-las com uma fórmula única. Há então sempre o perigo de introduzir *valorações* incontroladas na investigação empírica e, sobretudo, de fazer a apologia de um *resultado* que muitas vezes está individualmente condicionado no caso particular e, nesta acepção do termo, tem caráter puramente "casual". Nos últimos anos já houve exemplos mais do que abundantes disso, pois a simples eliminação de uma relação social (concreta ou qualitativamente especificada), muitas vezes condicionada exclusivamente por causas concretas, não prova, de modo algum, sua incapacidade *geral* de "adaptação".

§ 9. Uma relação social denomina-se "relação comunitária" quando e na medida em que a atitude na ação social — no caso particular ou em média ou no tipo puro — repousa no *sentimento* subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) *ao mesmo grupo*.

Uma relação social denomina-se "relação associativa" quando e na medida em que a atitude na ação social repousa num *ajuste* ou numa *união* de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins). A relação associativa, como caso típico, pode repousar especialmente (mas não unicamente) num *acordo* racional, por declaração recíproca. Então a ação correspondente, quando é racional, está orientada: *a*) de maneira racional referente a valores, pela crença no compromisso *próprio*; *b*) de maneira racional referente a fins pela expectativa da lealdade da *outra parte*.

1. A terminologia lembra a distinção estabelecida por F. Tönnies em sua obra fundamental *Gemeinschaft und Gesellschaft*, entre "comunidade" e "sociedade". De acordo com seus próprios fins, contudo, Tönnies atribuiu desde logo a esta distinção um conteúdo muito específico, que não tem utilidade para nossos propósitos. Os tipos mais puros da relação associativa são: *a*) a *troca* estritamente racional referente a fins e livremente pactuada, no mercado: um compromisso momentâneo entre interesses opostos, porém complementares; *b*) a *união* livremente pactuada e puramente orientada por determinados *fins*: um acordo sobre uma ação contínua, destinado em seus meios e propósitos exclusivamente à persecução dos interesses objetivos (econômicos ou outros) dos participantes; *c*) a *união de correligionários*, racionalmente motivada com vista a determinados valores: a seita racional, na medida em que prescinde do cultivo de interesses emocionais e afetivos e somente quer estar ao serviço de uma "causa". (Apenas em casos especiais, entretanto, isso ocorre em seu tipo puro.)

2. A *relação comunitária* pode apoiar-se em todas as espécies de fundamentos afetivos, emocionais ou tradicionais: uma confraria inspirada, uma relação erótica, uma relação de piedade, uma comunidade "nacional", uma tropa unida por sentimentos de camaradagem. Compreende-se mais facilmente esse tipo no exemplo da comunidade familiar. A grande maioria das relações sociais, porém, tem caráter, *em parte*, comunitário e, *em parte*, associativo. Toda relação social, por mais que se limite, de maneira racional, a determinado fim e por mais prosaica que seja (por exemplo, a freguesia), *pode* criar valores emocionais que ultrapassam o fim primitivamente intencionado. Toda relação associativa, que ultrapassa a simples ação momentânea executada por uma união que se propõe determinado fim, isto é, que seja de mais longa duração, estabele-

cendo relações sociais entre determinadas pessoas e não se limitando, desde o princípio, a certas tarefas objetivas — como, por exemplo, a relação associativa numa unidade do exército, numa classe da escola, num escritório, numa oficina —, mostra, porém em grau muito diverso, essa tendência. Ao contrário, uma relação social que, por seu sentido normal, é comunitária pode ser orientada inteira ou parcialmente de modo racional referido a fins, por parte de alguns ou de todos os participantes. Difere muito, por exemplo, o grau em que um grupo familiar é sentido por seus membros como "comunidade" ou aproveitado como "relação associativa". O conceito de "relação comunitária" é definido aqui, deliberadamente, de maneira muito ampla e que abrange situações bastante heterogêneas.

3. A relação comunitária constitui normalmente, por seu sentido visado, a mais radical antítese da *luta*. Mas isto não deve enganar-nos sobre o fato de, mesmo dentro das mais íntimas dessas relações, serem bem normais, na realidade, todas as espécies de pressão violenta exercida sobre as pessoas de natureza mais transigente. Do mesmo modo, a "seleção" dos tipos, que leva às diferenças entre as probabilidades de viver e sobreviver, tanto ocorre dentro das comunidades como em outras situações. As relações associativas, ao contrário, muitas vezes nada mais são do que compromissos entre interesses antagônicos, que eliminam apenas uma parte dos objetos ou meios da luta (ou pelo menos tentam fazê-lo), deixando em pé a própria oposição de interesses e a *concorrência* pelas melhores possibilidades. "Luta" e comunidade são conceitos relativos; a luta tem formas bem diversas, determinadas pelos meios (violentos ou "pacíficos") e a maior ou menor brutalidade com que se aplicam. É um fato, como já disse, que toda ordem de ações sociais, qualquer que seja sua natureza, deixa em pé, de alguma forma, a *seleção* efetiva na competição dos diversos tipos humanos por suas possibilidades de vida.

4. Nem sempre o fato de algumas pessoas terem em comum determinadas qualidades ou determinado comportamento ou se encontrarem na mesma situação implica uma relação comunitária. Por exemplo, a circunstância de pessoas terem em comum aquelas qualidades biológicas hereditárias consideradas características "raciais" não significa, de per si, que entre elas exista uma relação comunitária. Pode ocorrer que, devido à limitação do *commercium* e *connubium* imposta pelo mundo circundante, cheguem a encontrar-se numa situação homogênea, isolada diante desse mundo circundante. Mas, mesmo que reajam de maneira homogênea a essa situação, isto ainda não constitui uma relação comunitária; tampouco esta se produz pelo simples "sentimento" da situação comum e das respectivas conseqüências. Somente quando, em virtude desse sentimento, as pessoas começam de alguma forma a *orientar* seu comportamento *pelo das outras*, nasce entre elas uma relação social — que não é apenas uma relação entre cada indivíduo e o mundo circundante —, e só na medida em que nela se manifesta o sentimento de pertencer ao mesmo grupo existe uma "relação comunitária". Entre os judeus, por exemplo, essa atitude é relativamente rara — excluídos os círculos sionistas e algumas outras relações associativas que representam interesses judaicos —, e muitas vezes até é desaprovada. Determinada *linguagem* comum, criada pela tradição homogênea dentro da família ou da vizinhança, facilita em alto grau a compreensão recíproca e, portanto, a formação de relações sociais de todas as espécies. Mas isto, de per si, não implica uma relação comunitária, mas apenas facilita o contato entre os membros dos respectivos grupos e, portanto, a formação de relações associativas. Facilita estas relações, em primeiro lugar, entre os *indivíduos* e *não* pelo fato de falarem a mesma linguagem mas em virtude de outros interesses quaisquer: a orientação pelas normas da linguagem comum constitui, portanto, em primeiro lugar, apenas um meio para o entendimento entre ambas as partes e não o conteúdo do sentido das relações sociais. Somente a existência de contrastes conscientes em relação a terceiros pode criar, nos participantes da mesma linguagem, um sentimento de comunidade e relações associativas cujo fundamento de existência, de maneira consciente, é a linguagem comum. A participação num "mercado" (sobre o conceito, veja capítulo II), por sua vez, tem natureza diferente. Cria relações associativas entre os participantes individuais na troca e uma relação social (de "concorrência", sobretudo) entre os que pretendem trocar e que, por isso, têm de orientar seu comportamento pelo dos outros participantes. Mas, fora disso, somente surgem relações associativas na medida em que alguns dos participantes fazem algum tipo de acordo, por exemplo, com o fim de aumentar suas oportunidades na luta por melhores preços, ou todos os participantes o fazem a fim de regular e assegurar suas transações. (O mercado e a economia de troca que sobre este se fundamenta

representam o tipo mais importante da influência recíproca das ações pela pura e simples *situação de interesses*, fenômeno característico da economia moderna.)

§ 10. Uma relação social (tanto faz se comunitária ou associativa) será designada *aberta* para fora, quando e na medida em que a participação naquela ação recíproca, que a constitui segundo o conteúdo de seu sentido, não é negada, por sua ordem vigente, a ninguém que efetivamente esteja em condições e disposto a tomar parte nela. Ao contrário, é chamada *fechada* para fora quando e na medida em que o conteúdo de seu sentido ou sua ordem vigente exclui, limita ou liga a participação a determinadas condições. O caráter aberto ou fechado pode estar condicionado de maneira tradicional, afetiva ou racional, com vista a valores ou fins. O caráter fechado, por motivos *racionais* deve-se especialmente à seguinte circunstância: uma relação social pode proporcionar aos participantes determinadas oportunidades de satisfazer seus interesses, interiores ou exteriores, seja com vista ao fim ou ao resultado, seja através da ação solidária ou em virtude do equilíbrio de interesses incompatíveis. Quando os participantes dessa relação esperam de sua propagação melhores possibilidades para si mesmos, no que se refere ao aspecto quantitativo, qualitativo, de segurança ou de valor destas oportunidades, interessa-lhes seu caráter aberto; quando, ao contrário, eles esperam obter essas vantagens de sua monopolização, interessa-lhes seu caráter fechado *para fora*.

Uma relação social fechada pode garantir a seus participantes determinadas possibilidades monopolizadas da seguinte forma: a) como possibilidades livres; b) como possibilidades qualitativa e quantitativamente *reguladas* ou racionadas; ou c) como possibilidades *apropriadas* por indivíduos ou grupos, por tempo ilimitado e relativa ou plenamente inalienáveis (fechamento para *dentro*). Às possibilidades objeto de apropriação denominamos "direitos". Segundo a ordem vigente, a apropriação pode efetuar-se com referência: 1) a membros de determinadas comunidades e sociedades — por exemplo, comunidades domésticas; ou 2) a indivíduos, e neste caso: a) de um modo puramente pessoal; ou b) de maneira que, quando morre o usufrutuário das possibilidades, uma ou várias pessoas ligadas a este por uma relação social ou por nascimento (parentesco), ou outras por ele designadas, tomem seu lugar em relação às possibilidades apropriadas (apropriação hereditária). Por fim, pode realizar-se: 3) de maneira que o usufrutuário esteja mais ou menos livre a ceder as possibilidades, mediante um acordo: a) a determinadas pessoas ou b) a outras pessoas quaisquer (apropriação alienável). Aos participantes de uma relação social fechada denominamos *sócios*; no caso de uma regulação da participação, desde que esta lhes garanta a apropriação de determinadas possibildades, serão *sócios com direitos*. Chamamos *propriedade* (do indivíduo, da comunidade ou da sociedade) as possibilidades hereditariamente apropriadas por este ou aquelas; caso sejam alienáveis, designamo-las propriedade *livre*.

A "penosa" definição destas situações, aparentemente inútil, é um exemplo de que precisamente o "evidente por si mesmo" (por ser habitual em virtude da experiência concreta) é o que menos costuma ser "pensado".

1. *a*) Fechadas com caráter tradicional costumam ser, por exemplo, aquelas comunidades nas quais a participação se fundamenta em relações familiares.

b) Fechadas com caráter afetivo costumam ser as relações pessoais que se baseiam em sentimentos (por exemplo, relações eróticas ou, muitas vezes, de piedade).

c) Fechadas (relativamente) com caráter racional referente a valores costumam ser comunidades de fé de caráter estrito.

d) Fechadas com caráter racional referente a fins são, no caso típico, associações econômicas de caráter monopolista ou plutocrático.

Seguem-se alguns exemplos tomados ao acaso.

O caráter aberto ou fechado de uma relação associativa efetiva baseada na mesma linguagem depende do conteúdo de seu sentido (conversação em oposição à troca de informações de natureza íntima ou relativas a negócios). As relações no mercado, na maioria dos casos, costumam ser abertas. Em muitas relações comunitárias e associativas podemos observar *alternadamente* sua expansão e seu fechamento. Assim, por exemplo, nas corporações e nas cidades democráticas da Antiguidade e da Idade Média, cujos membros, em certas épocas, estavam interessados em assegurar suas possibilidades por meio de maior força e, por isso, pretendiam aumentar seu número, enquanto que, em outras épocas, interessados em manter o valor de seu monopólio, pretendiam a limitação deste número. Também não é raro esse fenômeno em comunidades monásticas e seitas religiosas que, no interesse da manutenção do nível ético ou por causas materiais, abandonam a propaganda religiosa para buscar o isolamento. A ampliação do mercado com vista ao aumento das vendas e a limitação monopolista do mesmo encontram-se, de maneira semelhante, lado a lado. A propagação de determinada linguagem é, hoje, conseqüência normal dos interesses de editores e escritores, em oposição ao caráter secreto e estamentalmente fechado de determinados tipos de linguagem, não raro nas épocas anteriores.

2. O grau e os meios da regulação e do fechamento para fora podem ser muito diversos, de modo que a transição entre o estado aberto e o regulado e fechado é fluida: encontramos as mais diversas gradações nas condições de participação, como provas de admissão e noviciados, aquisição de um título sob determinadas condições, votação secreta em todos os casos de admissão, qualidade de membro ou admissão por nascimento (herança) ou em virtude da participação livre em determinadas atividades ou — no caso de apropriação e fechamento para dentro — mediante a adquisição de um direito apropriado. "Regulação" e "fechamento" para fora são, portanto, conceitos relativos. Entre um clube elegante, uma representação teatral acessível a todo comprador do ingresso e a reunião de um partido político em busca de apoios; entre um culto aberto a todos, o de uma seita e os mistérios de uma sociedade secreta existem inúmeras transições imagináveis.

3. O fechamento para *dentro* — entre os próprios participantes e nas relações que estes mantêm uns com os outros — pode também adotar as formas mais diversas. Por exemplo, uma casta ou uma corporação, fechadas para fora ou, talvez, uma associação da Bolsa podem permitir a seus membros concorrer livremente entre si por todas as possibilidades monopolizadas, ou, ao contrário, limitar rigorosamente para cada um deles determinadas possibilidades, como clientelas ou objetos de negócios, apropriadas vitaliciamente ou por herança (especialmente na Índia) e de caráter alienável; uma comunidade de camponeses, fechada para fora, pode permitir a seus membros o livre usufruto dos bens comuns ou conceder a cada família um contingente rigorosamente limitado; uma associação de colonizadores, fechada para fora, pode conceder e garantir o livre aproveitamento da terra ou determinados lotes, com caráter de apropriação permanente; e tudo isso com inúmeras transições e gradações imagináveis. Historicamente, por exemplo, o fechamento para dentro das expectativas de feudos, prebendas e cargos e sua apropriação pelos usufrutuários tomaram formas muito diversas e, do mesmo modo, tanto a expectativa quanto à ocupação de determinados empregos — sendo o desenvolvimento dos "conselhos dos operários" *talvez* (mas não *necessariamente*) o primeiro passo — podem mostrar gradações desde o *closed shop* até o direito a determinado emprego (medida prévia: proibição de demissão sem assentimento dos representantes dos operários). Todos os detalhes têm seu lugar numa análise particular do assunto. O grau mais elevado de apropriação permanente existe nas possibilidades garantidas ao indivíduo (ou a determinadas associações de indivíduos, por exemplo, comunidades domésticas, clãs e famílias) de tal forma que: 1) em caso de morte, sua transferência a determinadas mãos está regulada e garantida pelas ordens vigentes, ou que: 2) os usufruturários da possibilidade podem transmiti-la livremente a terceiros quaisquer, os quais se tornam *assim* participantes da relação social: esta, em semelhante caso de uma plena apropriação para *dentro*, e ao mesmo tempo uma relação (relativamente) *aberta* para *fora* (desde que a adquisição da qualidade de membro não esteja ligada ao assentimento dos outros sócios com direitos).

4. *Motivos* para o fechamento de relações sociais podem ser: *a*) a manutenção de uma alta qualidade e, por isso, (eventualmente) do prestígio e das probabilidades inerentes de honra e (eventualmente) de ganho. Exemplo: comunidades de ascetas, de monges (particularmente, na Índia, [ordens] de monges mendicantes), de seitas (os puritanos!), associações de guerreiros,

de funcionários de ministérios ou outros funcionários públicos e de cidadãos, com caráter político (por exemplo, na Antiguidade), e corporações de artesãos; *b*) escassez das probabilidades em relação às necessidades (de consumo) ("espaço vital alimentício"): monopólio de consumo (arquétipo: a comunidade de camponeses na Idade Média); *c*) escassez das possibilidades de ganho ("espaço vital de ganho"): monopólio de ganho (arquétipo: as uniões corporativas ou as antigas associações de pescadores etc.). Na maioria das vezes, o motivo *a* se combina com o *b* ou o *c*.

§ 11. Uma relação social pode ter para os participantes, segundo sua ordem tradicional ou estatuída, a conseqüência de que determinadas ações *a*) de cada um dos participantes *se imputam a todos* os demais ("companheiros solidários") ou *b*) de determinados participantes ("representantes") *se imputam* a todos os demais (os "representados"), de modo que tanto as probabilidades quanto as conseqüências, para o bem ou para o mal, recaiam sobre estes últimos. O poder de representação (pleno poder) pode, segundo as ordens vigentes: 1) estar apropriado em todos os seus graus e qualidades (pleno poder por direito próprio); ou 2) estar concedido, temporária ou permanentemente, ao possuidor de determinadas características; ou 3) estar transmitido, temporária ou permanentemente, por determinados atos dos participantes da relação social ou de terceiros (pleno poder estatuído). Sobre as condições nas quais relações sociais (comunidades ou sociedades) aparecem como relações de solidariedade ou de representação, só se pode dizer, de modo geral, que o decisivo, em primeiro lugar, é o grau em que as respectivas ações tenham como fim: *a*) a luta violenta; ou *b*) a troca pacífica. De resto, trata-se sempre de circunstâncias peculiares que só se podem averiguar na análise de cada caso particular. Naturalmente, essa conseqüência aparece menos nas relações sociais que, por meios pacíficos, perseguem bens puramente *ideais*. O fenômeno de solidariedade ou de representação caminha muitas vezes, mas nem sempre, paralelo com o grau de fechamento para fora.

1. A "imputação" pode significar, na prática: *a*) solidariedade ativa ou passiva: pela ação de um dos participantes, todos os demais se consideram responsáveis, do mesmo modo que ele mesmo; por outro lado, todos estão considerados legitimados, no mesmo grau que o próprio agente, a desfrutar das possibilidades asseguradas por essa ação. A responsabilidade pode existir perante espíritos e deuses, portanto, estar orientada religiosamente. Pode também existir perante homens, e neste caso, de forma convencional, a favor ou contra sócios com direitos (vingança de sangue contra ou por membros do mesmo clã, represálias contra concidadãos e compatriotas), ou, de forma jurídica (medidas penais contra parentes ou membros da comunidade doméstica ou de qualquer outra comunidade, responsabilidade pessoal por dívidas dos membros de uma comunidade doméstica ou de uma sociedade mercantil, de uns para com os outros e em favor mútuo). Também a responsabilidade perante os deuses teve (para as comunidades primitivas dos israelitas, cristãos e puritanos) conseqüências historicamente muito importantes. *b*) A imputação pode significar também (em seu grau mínimo) que, numa relação social fechada, segundo sua ordem tradicional ou estatuída, os participantes aceitam como legal, com respeito a seu próprio comportamento, a disposição sobre possibilidades de qualquer espécie (especialmente econômicas) assumida por um representante. ("Validade" das disposições da "direção" de uma "união" ou do representante de uma associação política ou econômica sobre bens materiais que, segundo a ordem vigente, estão destinados a servir a "fins próprios da associação".)

2. A situação de "solidariedade" existe tipicamente: *a*) nas tradicionais comunidades familiares ou vitalícias (tipo: casa e clã); *b*) nas relações fechadas que mantêm as possibilidades monopolizadas por medidas próprias violentas (este tipo é representado por associações políticas, especialmente nos tempos passados, mas que em sentido mais amplo existem ainda na época atual, particularmente na guerra); *c*) em relações associativas criadas para fins de ganho, quando o empreendimento é dirigido pessoalmente pelos participantes (este tipo é representado pela sociedade mercantil aberta); *d*) sob determinadas circunstâncias, em relações associativas criadas para fins de trabalho (este tipo é representado pelo *artel*, na Rússia). A situação de "representação"

existe tipicamente em uniões formadas para determinados fins e associações estatuídas, especialmente quando se junta e administra um "patrimônio" destinado ao respectivo "fim" (trataremos disso na Sociologia do Direito).

3. Pode-se dizer que o poder representativo é concedido segundo determinadas "características" quando, por exemplo, se atribui pela ordem de idade ou critérios semelhantes.

4. Todos os detalhes dete assunto não podem ser expostos de forma geral, mas apenas na análise sociológica de situações particulares. A situação mais antiga e mais geral pertinente é a *represália*, tanto como vingança quanto para assegurar para si um penhor.

§ 12. Chamamos "*associação*" uma relação social fechada para fora ou cujo regulamento limita a participação quando a observação de sua ordem está garantida pelo comportamento de determinadas pessoas, destinado particularmente a esse propósito: de um *dirigente* e, eventualmente, um *quadro administrativo* que, dado o caso, têm também, em condições normais, o poder de representação. O exercício da direção ou a participação nas ações do quadro administrativo — os "*poderes de governo*" — podem estar *a*) apropriados ou *b*) delegados a determinadas pessoas, segundo a ordem vigente da associação ou segundo determinadas características, ou a pessoas a serem escolhidas de determinada forma, em caráter permanente ou temporário ou para determinados casos. Chamamos "ação da associação" *a*) a ação do próprio quadro administrativo, legítima em virtude do poder de governo ou de representação, e que se refere à realização da ordem vigente, e *b*) a ação dos participantes da associação [com respeito a esta (veja tópico 3, abaixo)] *dirigida* pelas ordenações deste quadro administrativo.

1. É indiferente, por agora, para o conceito adotado, se se trata de uma relação comunitária ou de uma relação associativa. Basta, para nós, a existência de um "dirigente" — chefe de família, direção da união, gerente comercial, príncipe, presidente do Estado, principal da igreja — cuja ação se dirija à realização da ordem da associação, porque esse tipo específico de *ação* — que não se limita a orientar-se pela ordem vigente, mas se dirige a *impô-la coativamente* — acrescenta sociologicamente à situação da "relação social" fechada uma nova característica de importância prática, pois nem toda relação comunitária ou relação associativa fechada é uma "associação": não o são, por exemplo, uma relação erótica ou uma comunidade de clã sem chefe.

2. A "existência" de uma associação depende por completo da "presença" de um dirigente e, eventualmente, de um quadro administrativo, isto é, em termos mais precisos, da existência da *probabilidade* de haver uma *ação* de pessoas indicáveis, cujo sentido consiste em pôr em prática a ordem da associação: da existência, portanto, de pessoas "*dispostas*" a agir nese sentido, em dado caso. Por agora, é *conceitualmente* indiferente em que se baseia essa disposição: seja em devoção tradicional, afetiva ou racional referente a valores (deveres de feudo, de cargo ou de serviço) seja em *interesses* racionais referentes a fins (de receber um salário etc.). Do ponto de vista sociológico e para nossa terminologia, a associação não consiste, portanto, senão na probabilidade da realização daquela ação, orientada de uma das maneiras expostas. Se falta a probabilidade dessa ação de um *quadro* indicável de pessoas (ou de uma pessoa individual indicável), existe, segundo nossa terminologia, apenas uma "relação social", mas não uma "associação". Enquanto existe a probabilidade daquela ação, "existe" também, do ponto de vista sociológico, a associação, *mesmo que mudem as pessoas* que orientam suas ações pela ordem em questão. (A forma de nossa definição pretende incluir, desde o princípio, precisamente *esta* circunstância.)

3. a) Além da ação do próprio quadro administrativo ou sob a direção deste pode também haver uma ação específica, com curso típico, dos outros participantes, orientada pela ordem da associação e cujo sentido consiste em garantir a realização desta ordem (por exemplo, tributos ou serviços pessoais de todas as espécies: serviço militar, de jurado etc.). b) A ordem vigente pode também conter normas pelas quais deve orientar-se em *outras* coisas a ação dos participantes

da associação (por exemplo, na "associação Estado", a ação econômica privada, que não serve à imposição coativa da vigência da ordem, mas a interesses particulares, deve orientar-se pelo direito "civil"). Aos casos de *a* pode-se denominar "ação relativa à associação", aos de *b*, "ação *regulada* pela associação". Chamamos "ação associativa" somente a do próprio quadro administrativo e, além disso, todas as relativas à associação por este *dirigida* segundo um plano. Uma "ação associativa" para todos os membros seria, por exemplo, uma guerra que um Estado "conduz", uma "petição" acordada pela presidência de uma associação ou um "contrato" feito pelo dirigente e cuja "validade" se impõe aos membros e se lhes imputa (§ 11) e, além disso, todos os processos "judiciais" e "administrativos" (veja também § 14).

Uma associação pode ser: *a*) autônoma ou heterônoma; *b*) autocéfala ou heterocéfala. Autonomia significa, em oposição à heteronomia, que a ordem da associação não é estatuída por estranhos, mas pelos próprios membros enquanto tais (não importando a forma em que isto se realize). Autocefalia significa que o dirigente da associação e o quadro administrativo são nomeados segundo a ordem da associação e não, como no caso da heterocefalia, por estranhos (não importando a forma em que se realize a nomeação).

Há heterocefalia, por exemplo, na nomeação dos governadores das províncias canadenses (pelo governo central do Canadá). Uma associação heterocéfala pode ser autônoma e uma autocéfala, heterônoma. Também é possível que uma associação, em ambos os aspectos, seja *em parte* uma coisa e em parte a outra. Os estados-membro do império alemão, apesar de sua autocefalia, eram heterônomos no âmbito da competência imperial e autônomos dentro de sua própria competência (em questões escolares e eclesiásticas, por exemplo). A Alsácia-Lorena, como parte da Alemanha [antes de 1918], era autônoma, dentro de certos limites, porém heterocéfala (o imperador nomeava o governador). Todos esses fenômenos podem também existir parcialmente. Uma associação que seja *tanto* heterocéfala *quanto* inteiramente heterônoma (como, por exemplo, um regimento dentro de um exército) deve considerar-se, em regra, como "parte" de uma associação mais abrangente. Se este é o caso ou não, depende do *grau* efetivo de independência na orientação das ações, no caso particular, e terminologicamente trata-se de uma pura questão de conveniência.

§ 13. As ordens estatuídas de uma relação associativa podem nascer *a*) por acordo livre ou *b*) por imposição e submissão. O poder governamental numa associação pode pretender para si o poder legítimo para a imposição de ordens novas. Chamamos *constituição* de uma associação a probabilidade *efetiva* de haver submissão ao poder impositivo do governo existente, segundo medida, modo e condições. A estas condições podem pertencer, especialmente, segundo a ordem vigente, a consulta ou o assentimento de determinados grupos ou frações dos membros da associação, além de outras condições de natureza mais diversa.

As ordens de uma associação podem impor-se não apenas a seus membros como também a não-membros aos quais se aplicam determinadas condições *de fato*. Estes fatos podem especialmente consistir numa relação territorial (presença, nascimento, execução de determinadas ações dentro de determinado território): "vigência territorial". A uma associação, cuja ordem pretende, de princípio, vigência territorial, denominamos "associação territorial", sendo indiferente se também para dentro, perante os membros da associação, se *limita* ou não a pretender semelhante vigência (o que é possível e acontece, pelo menos em extensão limitada).

1. "Imposta" no sentido desta terminologia é *toda* ordem que não nasça de um acordo pessoal e livre de todos os participantes. Isso inclui, portanto, a "decisão majoritária" à qual se submete a minoria. Por isso, a legitimidade da decisão majoritária (veja mais adiante na Socio-

logia da dominação e do Direito), durante longo tempo não foi aceita e permaneceu problemática (ainda nos estamentos da Idade Média e até na época atual, na *obschtschina* russa).

2. Também os acordos formalmente "livres", como é geralmente sabido, são muitas vezes, na realidade, impostos (assim, por exemplo, na *obschtschina*). Neste caso, para a Sociologia só importa a situação *efetiva*.

3. O conceito de "constituição" que aqui usamos é também o empregado por Lassalle. Não é idêntico ao da constituição "escrita" ou, em geral, ao da constituição no sentido jurídico. O problema sociológico é unicamente este: quando, para quais assuntos e dentro de *quais limites* e — eventualmente — sob quais condições especiais (por exemplo, aprovação de deuses ou sacerdotes ou assentimento de corpos eleitorais etc.) os membros da associação *se submetem* ao dirigente e estão à disposição dele o quadro administrativo e a ação associativa, no caso de ele "ordenar" alguma coisa, especialmente no caso de se tratar da imposição de ordens novas.

4. O tipo principal da "vigência territorial" imposta está representado pelas normas penais e algumas outras "disposições jurídicas" em associações políticas, que pressupõem, para a aplicação da ordem, a presença, o nascimento, o local da ação, o lugar de pagamento etc. dentro do território da associação. (Compare o conceito de "corporação territorial" de Gierke e Preuss.)

§ 14. Denominamos *ordem administrativa* uma ordem que regula a ação associativa. Àquela que regula outras ações sociais, *garantindo* aos agentes as possibilidades que provêm dessa regulação, denominamos "*ordem reguladora*". Uma associação orientada unicamente por ordens do primeiro tipo denomina-se "associação administrativa"; quando se orienta somente pelas ordens do último tipo é uma associação reguladora.

1. É evidente que a maioria das associações tem tanto a primeira qualidade quanto a segunda; uma associação *unicamente* reguladora seria, por exemplo, um "Estado de direito" puro de um absoluto *laissez faire*, teoricamente imaginável (o que faria supor, todavia, que a regulação do setor monetário passasse para as mãos da economia privada).

2. Sobre o conceito de "ação associativa" veja § 12, tópico 3. O conceito de "ordem administrativa" inclui todas as normas que pretendem vigência para o comportamento tanto do quadro administrativo quanto dos membros "em relação à associação", como se costuma dizer. Isto é, pretendem vigência para todos aqueles fins cuja realização as ordens da associação procuram assegurar mediante determinadas ações *planejadas* e positivamente prescritas, a serem executadas pelo quadro administrativo e os demais membros. Numa organização econômica absolutamente comunista isto abrangeria quase *todas* as ações sociais; num Estado de direito absoluto, por outro lado, apenas as ações dos juízes, da polícia, dos jurados e dos soldados, além das atividades legislativas e eleitorais. Em geral — mas nem sempre em particular — a separação entre as ordens administrativa e reguladora coincide com a separação entre o "direito público" e o "direito privado" numa associação política. (Pormenores na Sociologia do Direito [§ 1].)

§ 15. Denominamos *empresa* uma ação contínua que persegue determinados *fins*, e *associação de empresa* uma relação associativa cujo quadro administrativo age continuamente com vista a determinados fins.

Denominamos *união* uma associação baseada num acordo e cuja ordem estatuída só pretende vigência para os membros que pessoalmente se associaram.

Denominamos *instituição* uma associação cuja ordem estatuída se impõe, com (relativa) eficácia, a toda ação com determinadas características que tenha lugar dentro de determinado âmbito de vigência.

1. Sob o conceito de "empresa" inclui-se naturalmente também a realização de atividades políticas e hierúrgicas [de caráter religioso (N. T.)], assuntos de uma união etc., desde que apresentem a característica da continuidade na persecução de seus fins.

2. "União" e "instituição" são ambas associações com ordens *racionalmente* estatuídas (segundo um plano). Ou, mais corretamente: uma associação, *na medida em que* tenha ordens racionalmente estatuídas, chama-se, em nossa terminologia, "união" ou "instituição". Uma "instituição" é sobretudo o próprio Estado junto com todas suas associações heterocéfalas e — desde que suas ordens estejam racionalmente estatuídas — a igreja. As ordens de uma "instituição" pretendem vigência para toda pessoa à qual *se aplicam* determinadas características (nascimento, domicílio, utilização de determinados serviços), sendo indiferente se pessoalmente se associou — como no caso da união — ou não e, menos ainda, se participou ou não na elaboração dos estatutos. São, portanto, ordens *impostas*, no sentido específico da palavra. A instituição *pode* ser especialmente uma associação *territorial*.

3. A oposição entre união e instituição é *relativa*. As ordens de uma união podem afetar os interesses de terceiros, e pode-se impor a estes o reconhecimento da vigência destas ordens, tanto por usurpação e arbitrariedade por parte da união quanto por ordens legalmente estatuídas (por exemplo, o direito das sociedades por ações).

4. É evidente que aos conceitos de "união" e "instituição" não se pode subordinar, de maneira abrangente, a *totalidade* de todas as associações imagináveis. Constituem apenas "pólos" opostos (como, por exemplo, no domínio religioso, a "seita" e a "Igreja").

§ 16. *Poder* significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistênciais, seja qual for o fundamento dessa probabilidade.

Dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis; *disciplina* é a probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma pluralidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas.

1. O conceito de "poder" é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições de impor sua vontade, numa situação dada. Por isso, o conceito sociológico de "dominação" deve ser mais preciso e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma *ordem*.

2. O conceito de "disciplina" inclui o "treino" na obediência em *massa*, sem crítica nem resistência.

A situação de dominação está ligada à presença efetiva de *alguém* mandando eficazmente em *outros*, mas não necessariamente à existência de um quadro administrativo nem à de uma associação; porém certamente — pelo menos em todos os casos normais — à existência de *um* dos dois. Temos uma *associação de dominação* na medida em que seus membros, como tais, estejam submetidos a relações de dominação, em virtude da ordem vigente.

1. O pai de família domina sem quadro administrativo. O chefe beduíno, que levanta contribuições junto às caravanas, pessoas e bens que passam por sua fortaleza nas rochas, domina todas aquelas pessoas diversas e indeterminadas que não formam associação alguma, apoiando-se em seu séquito, que, dado o caso, lhe serve como quadro administrativo para impor-se coativamente. (Teoricamente imaginável seria também semelhante dominação por parte de um indivíduo desprovido de quadro administrativo.)

2. Uma associação é sempre, em algum grau, associação de dominação, em virtude da existência de um quadro administrativo. Só que o conceito é relativo. A associação de dominação, como tal, é normalmente também associação administrativa. A peculiaridade da associação é determinada pela forma em que é administrada, pelo caráter do círculo de pessoas que exercem a administração, pelos objetos administrados e pelo alcance que tem a dominação. As duas primeiras características, por sua vez, dependem principalmente do caráter dos fundamentos de *legitimidade* da dominação (sobre êstes, veja capítulo III).

§ 17. A uma associação de dominação denominamos associação *política*, quando e na medida em que sua subsistência e a vigência de suas ordens, dentro de determinado território geográfico, estejam garantidas de modo contínuo mediante ameaça e a aplicação de coação *física* por parte do quadro administrativo. Uma *empresa com caráter de instituição* política denominamos *Estado*, quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes. Uma ação social, e especialmente a de uma associação, é "politicamente orientada", quando e na medida em que tenha por fim a influência da direção de uma associação política, particularmente a apropriação ou expropriação, a nova distribuição ou atribuição de poderes governamentais [de forma não violenta (veja tópico 2, no fim do parágrafo)].

Uma associação de dominação denomina-se associação *hierocrática* quando e na medida em que se aplique coação psíquica, concedendo-se ou recusando-se bens de salvação (coação hierocrática). Uma *empresa hierocrática com caráter de instituição* é denominada *igreja* quando e na medida em que seu quadro administrativo pretenda para si o *monopólio* da legítima coação hierocrática.

1. É evidente que, para associações políticas, a coação física não constitui o único meio administrativo, tampouco o normal. Na verdade, seus dirigentes servem-se de todos os meios possíveis para alcançar seus fins. Entretanto, a ameaça e, eventualmente, a aplicação desta coação são seu meio *específico* e constituem a *ultima ratio* sempre que falhem os demais meios. Não são *somente* as associações políticas que empregaram e empregam a coação física como meio *legítimo*. Fazem-no também o clã, a comunidade doméstica e outros grupos de pessoas; na Idade Média, em determinadas circunstâncias, todos os autorizados a portar armas. *Além* da circunstância de que a coação física se aplica (pelo menos como *um* meio entre outros) para garantir a realização de "ordens", a associação política está também caracterizada pelo fato de que pretende, para determinado *território*, a dominação de seu quadro administrativo e suas ordens, e a garante por meios coativos. Onde quer que essa característica se aplique a associações que empregam meios coativos — por exemplo, comunidades de aldeia, comunidades domésticas, associações corporativas ou de trabalhadores ("conselhos") —, estas devem ser consideradas, no que se refere a *este aspecto*, associações políticas.

2. Não é possível definir uma associação política — mesmo o "Estado" — com referência ao *fim* de sua "ação da associação". Desde os cuidados do abastecimento de alimentos até a proteção das artes não existe nenhum fim que as associações políticas *não* tenham perseguido, em algum tempo, pelo menos ocasionalmente, e desde a garantia da segurança pessoal até a jurisdição, nenhum que tenham perseguido *todas* as associações. Por isso, o caráter "político" de uma associação *só* pode ser definido por aquele *meio* — às vezes elevado ao fim em si — que não é sua propriedade exclusiva, porém constitui um elemento específico e *indispensável* de seu caráter: a coação física. Isso não corresponde exatamente ao uso corrente da linguagem; este é inútil para nossos fins na ausência de maior precisão. Fala-se da "política de divisas" do banco estatal, da "política financeira" da direção de uma união, da "política escolar" de um município, referindo-se ao tratamento e à *condução* planejada de determinado assunto objetivo. De forma muito mais característica, separa-se o aspecto ou o alcance "político" de um assunto, o funcionário "político", o jornal "político", a revolução "política", a união "política", o partido "político" e a conseqüência "política" de outros aspectos ou características — econômicos, culturais, religiosos etc. — das respectivas pessoas, coisas ou processos. Ao fazê-lo, considera-se tudo aquilo que está ligado às relações de dominação dentro da associação "política" (conforme costumamos dizer), isto é, dentro do Estado, e que pode produzir, impedir ou fomentar a manutenção ou a transformação ou a subversão dessas relações, em oposição a pessoas, coisas e processos que nada têm a ver com isso. Também neste uso corrente da linguagem, procura-se, portanto, a característica comum no *meio*, na "dominação", isto é, no *modo* como esta se exerce pelos poderes estatais, excluindo-se o fim a que serve a dominação. Por isso, pode-se afirmar que a definição que nos serve de fundamento constitui apenas uma precisão do uso corrente

da linguagem, acentuando esta claramente o que de fato é o elemento específico: a coação física (efetiva ou eventual). Sem dúvida, a linguagem corrente chama "associações políticas" não apenas os próprios executores da coação física considerada legítima como também, por exemplo, partidos e clubes que buscam a influência (também a expressamente *não* violenta) sobre as ações políticas das respectivas associações. Por nossa parte, separamos essa espécie de ação social, como ação "politicamente orientada", da ação "política" propriamente dita (da ação associativa, realizada pelas próprias associações políticas, no sentido do § 12, tópico 3).

3. É recomendável definir o conceito de *Estado* em correspondência com seu tipo moderno, uma vez que este, em seu pleno desenvolvimento, é inteiramente moderno. Cabe, porém, abstrair de seus fins concretos e variáveis, variabilidade que vivemos precisamente em nossa época. A característica formal do Estado atual é a existência de uma ordem administrativa e jurídica que pode ser modificada por meio de estatutos, pela qual se orienta o funcionamento da ação associativa realizada pelo quadro administrativo (também regulado através de estatuto) e que pretende vigência não apenas para os membros da associação — os quais pertencem a esta essencialmente por nascimento — senão, também, de maneira abrangente, para toda ação que se realize no território dominado (portanto, à maneira da instituição territorial). É característica também a circunstância de que hoje só existe coação física "legítima", na medida em que a ordem estatal a permita ou prescreva (por exemplo, deixando ao chefe da família o "direito de castigo físico", um resto do antigo poder legítimo, por direito próprio, do senhor da casa que se estendia até a disposição sobre a vida e a morte dos filhos e dos escravos). Esse caráter monopólico do poder coativo do Estado é uma característica tão essencial de sua situação atual quanto seu caráter racional, de "instituição", e o contínuo, de "empresa".

4. Para o conceito de associação hierocrática, a natureza dos bens de salvação prometidos — deste mundo ou do outro, externos ou internos —, não pode ser característica decisiva, mas apenas a circunstância de que sua administração pode constituir o fundamento da *dominação* espiritual de homens. Para o conceito de "Igreja", ao contrário, é característico, de acordo com o uso corrente (e adequado) da linguagem, o caráter (relativamente) racional de instituição e de empresa que se manifesta na natureza de suas ordens e de seu quadro administrativo, e sua pretensão de dominação monopólica. De acordo com a *tendência* normal da instituição eclesiástica, esta se caracteriza por dominação *territorial* hierocrática e articulação territorial (em paróquias), sendo uma questão de cada caso particular a de quais sejam os meios adequados para dar força a essa pretensão de monopólio. Mas historicamente o monopólio de dominação *territorial* não foi tão essencial para a Igreja quanto para a associação política, e hoje o é muito menos ainda. O caráter de "instituição" e especialmente a circunstância de que já se "nasce" dentro de uma Igreja a distingue da "seita", cuja característica consiste em ser uma "união" e em só aceitar como membros os religiosamente qualificados que pessoalmente se associam. (Os pormenores pertencem à Sociologia da Religião.)

Capítulo II

CATEGORIAS SOCIOLÓGICAS FUNDAMENTAIS DA GESTÃO ECONÔMICA

Nota preliminar. Neste capítulo, não pretendemos, de modo algum, desenvolver uma "teoria econômica", mas apenas definir alguns conceitos freqüentemente usados nesta obra e examinar certas relações sociológicas elementares dentro da vida econômica. Também aqui a forma da conceituação está determinada puramente por razões de conveniência. Conseguimos evitar completamente, em nossa terminologia, o discutido conceito de "valor". No que se refere à terminologia de K. Bucher, só a modificamos, nas respectivas passagens (sobre a divisão do trabalho), quando, para nossos fins, parecia conveniente fazê-lo. Qualquer "dinâmica" fica, por enquanto, fora de nossa consideração.

§ 1. Uma ação será denominada "economicamente *orientada*" na medida em que, segundo seu sentido visado, esteja referida a cuidados de satisfazer o desejo de obter certas utilidades. Denominamos "gestão econômica" o exercício *pacífico* do poder de disposição que *primariamente* é economicamente orientado, havendo "gestão econômica racional" quando tem caráter racional com referência a fins e de acordo com um *plano*. Denominamos "economia" a gestão econômica autocéfala e *contínua*, havendo "empresa econômica" quando, além de continuidade, ela apresente a organização característica de uma empresa.

1. Já observamos antes (capítulo I, § 1, II, 2, p. 14) que a gestão econômica em si não é necessariamente ação social.

2. A definição da gestão econômica tem de ser a mais geral possível e expressar claramente que todos os processos e objetos "econômicos" adquirem seu caráter como tais unicamente pelo *sentido* que neles põe a ação humana — como fim, meio, obstáculo ou resultado acessório. Só que não é possível expressá-lo, como às vezes acontece, dizendo que a gestão econômica é um fenômeno "psíquico", pois o preço, a produção de bens e mesmo a "valorização subjetiva" destes — sendo processos *reais* — estão longe de se limitar à esfera "psíquica". No entanto, a expressão significa uma coisa correta: esses processos têm um *sentido* visado peculiar, e só este constitui sua unidade e os torna compreensíveis. A definição da gestão econômica, além disso, tem de receber uma forma que também abranja a moderna economia aquisitiva, não podendo, portanto, *partir* das "necessidades de consumo" e sua "satisfação", senão, por um lado, do fato (que também se aplica ao puro interesse em ganhar dinheiro) de que certas utilidades são *desejadas*, e, por outro lado, do fato (que também se aplica à pura economia de satisfação de necessidades, mesmo em sua forma mais primitiva) de que se procura satisfazer esse desejo

mediante determinadas *provisões* (por mais primitivas ou tradicionalmente arraigadas que sejam).

3. Denominamos "ação economicamente orientada", em oposição à "gestão econômica", toda ação que esteja primariamente orientada *a*) por outros fins, mas em seu curso toma em consideração a "situação econômica" (a necessidade subjetivamente reconhecida da provisão econômica), ou *b*) por essa situação, empregando, porém, como meio a *coação física*, isto é, toda ação que também se determina pela situação econômica, mas que não se orienta por ela em primeiro lugar ou não o faz de maneira pacífica. "Gestão econômica" significa, portanto, para nós, uma orientação *subjetiva e primariamente* econômica. (Subjetiva porque o que importa é a crença na necessidade da provisão, e não a necessidade objetiva desta.) No caráter "subjetivo" desse conceito, isto é, na circunstância de que o *sentido visado* da ação lhe imprime o caráter de gestão econômica, insiste com razão R. Liefmann, apesar de supor, injustamente, que todos os demais [autores] dizem o contrário.

4. Toda classe de ação pode ser economicamente *orientada*, inclusive a ação violenta (por exemplo, a ação bélica: guerras de rapina, guerras comerciais). A este respeito, foi sobretudo Franz Oppenheimer quem opôs com razão ao meio "econômico" o meio "político". É de fato conveniente separar este último aspecto da "economia". A orientação prática para a violência se opõe fortemente ao espírito da "economia" — no sentido corrente da palavra. Por isso não cabe designar a apropriação imediata e violenta de bens alheios e a imposição real e imediata de determinado comportamento de outros por meio da luta como gestão econômica. É evidente que a *troca* não é o *único* meio econômico, mas apenas *um* entre outros, ainda que dos mais importantes. E também é evidente que a *provisão* economicamente orientada e formalmente pacífica que se preocupa com os meios e os resultados de futuras ações violentas (armamento, economia de guerra) é "economia" do mesmo modo que qualquer outra ação desse gênero.

Toda "política" racional serve-se da orientação econômica em seus *meios*, e toda política pode pôr-se a serviço de *fins* econômicos. Do mesmo modo, a economia — nem toda, mas nossa economia moderna, em nossas condições modernas — precisa da garantia do poder de disposição pela coação jurídica do *Estado*. Isto é: pela ameaça de eventuais medidas coativas para garantir a manutenção e aplicação dos poderes de disposição formalmente "legítimos". Mas a economia que dessa maneira se protege não tem, ela mesma, caráter coativo.

Nada revela melhor o equívoco na afirmação de que a *economia* (qualquer que seja sua definição) é conceitualmente *apenas* "meio" — em *oposição*, por exemplo, ao "Estado" etc. — do que o fato de que precisamente o Estado *só* pode ser definido a partir do meio que hoje monopolicamente emprega (a coação física). Se economia significa algo, então na prática ela é a escolha previdente entre *fins* precisamente, ainda que se *oriente* pela escassez dos meios que parecem disponíveis e acessíveis para estes vários fins.

5. Nem toda ação racional quanto a seus meios pode ser chamada "gestão econômica racional" ou, em geral, "gestão econômica". Especialmente não devem ser empregados como idênticos os termos "economia" e "técnica". A "técnica" de uma ação significa para nós a suma dos *meios* nela empregados, em *oposição* ao sentido ou fim pelo qual, em última instância, se orienta (*in concreto*); a técnica "racional" significa uma aplicação de meios que, consciente e planejadamente, está orientada pela experiência e pela reflexão, e, em seu máximo de racionalidade, pelo pensamento científico. O que concretamente se entende por "técnica" é, portanto, fluido: o sentido último de uma ação *concreta*, considerado dentro de um *complexo* de ações, pode ser de natureza "técnica", isto é, constituir um meio em relação àquele complexo; mas, em relação à ação *concreta*, essa função técnica (técnica do ponto de vista daquele complexo de ações) constitui o "sentido", e os meios que aplica são sua "técnica". Técnica, neste sentido, existe, portanto, em toda ação: técnica da oração, técnica da ascese, técnica do pensamento e da pesquisa, técnica mnemônica, técnica da educação, técnica da dominação política ou hierocrática, técnica administrativa, técnica erótica, técnica militar, técnica musical (de um virtuoso, por exemplo), técnica de um escultor ou pintor, técnica jurídica etc., e todas elas são suscetíveis aos mais diversos graus de racionalidade. Sempre que se apresentar uma "*questão* técnica", isto significa que existem dúvidas sobre os *meios* mais racionais. O critério de racionalidade para a técnica é, entre outros também, o famoso princípio do "esforço mínimo": o resultado ótimo *em comparação* com os meios a serem aplicados (não "com os meios — absolutamente — mínimos"). O princípio aparentemente equivalente vale também para a economia (como,

em geral, para toda ação racional), porém, num *sentido* diferente. Na medida em que se trata de "técnica" pura, na acepção que damos à palavra, interessam a esta unicamente os meios mais apropriados para chegar a determinado resultado, que aceita como finalidade dada e indiscutível. Em comparação com outros que talvez ofereçam *o mesmo* grau de perfeição, segurança e durabilidade do resultado, esses meios têm de ser também os mais econômicos quanto ao *esforço* que exigem. Em comparação com outros, a saber, desde que sejam imediatamente *comparáveis* os graus de esforço quando se busca o mesmo resultado por caminhos diversos. À técnica *pura* não interessam, nesse processo, as demais necessidades. Por exemplo, ela resolveria o problema de se construir de ferro ou de platina determinado elemento tecnicamente indispensável de uma máquina — desde que concretamente houvesse quantidade suficiente desta última matéria para chegar a determinado resultado concreto em questão — unicamente sob o aspecto de como alcançar a maior perfeição no resultado e em qual dos dois caminhos, em *comparação* com o outro, seria menor o dispêndio de outros elementos (de trabalho, por exemplo). Mas, quando passa a considerar a diferença na *raridade* de ferro e de platina, em relação à demanda total — o que hoje costuma fazer todo "técnico", ainda no laboratório químico —, sua orientação já não é "puramente técnica" (no sentido aqui adotado da palavra) mas também *econômica*. Do ponto de vista da "gestão econômica", problemas "técnicos" significam o exame dos "*custos*" — questão fundamentalmente importante para a economia, mas que, dentro de *seu* círculo de problemas, sempre toma esta forma: como se realizará a satisfação de *outras* necessidades (atuais e qualitativamente diferentes ou futuras e qualitativamente homogêneas, dependendo do caso) quando, para satisfazer *esta* necessidade, se empregam agora esses meios. (Tratam deste problema, de forma análoga, a obra de Von Gottl, *Grundriss der Sozialökonomik*, seção II, 2; de maneira excelente e pormenorizada, as exposições de R. Liefmann, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, vol. I, p. 334 e seg. [2ª ed. 1920, p. 327 e seg.]. É equivocada a redução "em última instância" de todos os "meios" ao "esforço de trabalho".)

Pois a questão de quanto "custa", em termos relativos, a aplicação de determinados meios para alcançar determinado fim, de natureza técnica, está concatenada, em última instância, com a da aplicabilidade de meios (entre eles, sobretudo, a força de *trabalho*) para *fins* diversos. De natureza "técnica" (no sentido da palavra aqui adotado) é, por exemplo, o problema de quais os tipos de dispositivos que se devem empregar para mover determinada espécie de carga ou para extrair produtos de minas a determinada profundidade, e quais deles sejam os mais "apropriados"; o que significa, entre outras coisas, os que levem ao resultado com um mínimo *relativo* (em relação ao resultado) de trabalho *efetivo*. O problema adquire caráter "econômico" quando a questão é a seguinte: se — no caso de uma economia de *troca* — os gastos em dinheiro serão *compensados* pela venda dos produtos obtidos, ou se — no caso de uma economia *planificada* — se pode colocar à disposição da obra em questão os trabalhadores e meios de produção necessários para sua realização, sem prejudicar *outros* interesses de abastecimento, considerados *mais importantes*. Em ambos os casos trata-se de um problema de comparação de *finalidades*. A economia orienta-se, em primeiro lugar, pelo fim aplicado; a técnica, pelo problema dos *meios* a serem aplicados (dado o fim). A circunstância de que toda atividade técnica se fundamenta em determinado fim *aplicado* é no fundo sem importância para a questão da racionalidade "técnica", do ponto de vista puramente *conceitual* (mas não, de fato). Técnica racional, segundo a definição aqui empregada, pode também estar a serviço de finalidades para as quais não existe *demanda* alguma. Assim alguém poderia, como puro passatempo "técnico", produzir *ar atmosférico*, fazendo uso dos meios técnicos mais modernos, sem que se possa objetar um mínimo contra a racionalidade de seu procedimento: do ponto de vista *econômico*, sua ação, em condições normais, seria irracional porque não existe nenhuma necessidade de se preocupar com o abastecimento desse produto (compare Von Gottl-Ottlilienfeld em *Grundriss der Sozialökonomik*, II, 2). A orientação econômica do chamado desenvolvimento tecnológico pelas possibilidades de lucro é um dos fatos fundamentais da história da técnica. Mas *não* foi exclusivamente esta orientação econômica — por mais importante que tenha sido — que indicou à técnica o caminho de seu desenvolvimento. Houve também, em parte, o jogo de idéias e a meditação de ideólogos "alheios ao mundo", em parte, interesses fantásticos ou dirigidos ao além, em parte, problemas artísticos e outros motivos extra-econômicos. No entanto, em todos os tempos e especialmente hoje, o fator principal para o desenvolvimento técnico é o condicionamento econômico; sem o cálculo

racional como base da economia, isto é, sem condições histórico-econômicas de natureza extremamente concreta, não teria nascido a técnica racional. A circunstância de termos incluído *expressamente*, já no conceito inicial, aquilo que caracteriza a economia em oposição à técnica, deve-se ao ponto de partida sociológico. Do caráter de "continuidade" segue-se, para a Sociologia, pragmaticamente a avaliação dos fins entre si e em relação aos "custos" (na medida em que estes sejam algo diferente da renúncia a determinado fim em favor de outros mais urgentes). Uma teoria econômica, ao contrário, faria bem em incluir aquela característica *desde o princípio*.

6. No conceito sociológico da "gestão econômica" não deve faltar a característica do poder de *disposição*, já que pelo menos a economia aquisitiva se realiza por completo na forma de contratos de troca, isto é, na aquisição planejada de poderes de disposição. (Dessa maneira estabelece-se a relação com o "Direito".) Mas também toda outra organização da economia implica *alguma* distribuição efetiva dos poderes de disposição, orientando-se, porém, por princípios completamente diferentes dos da economia privada de hoje, que garante estes poderes *juridicamente* a economias *particulares* com caráter autônomo e autocéfalo. Pois ou os *dirigentes* (socialismo) ou os membros (anarquismo) têm de poder contar com o poder de disposição sobre a mão-de-obra dada e as utilidades existentes: este fato pode ser terminologicamente disfarçado, porém não eliminado por via interpretativa. Nem os meios pelos quais se garante — seja de forma convencional, seja de forma jurídica — essa disposição, nem a circunstância de ela poder carecer de qualquer garantia externa, podendo-se apenas contar com ela com segurança (relativa), em virtude de certo costume ou de determinada situação de interesses, têm importância do ponto de vista *conceitual*, por mais indispensável que sejam, sem dúvida, para a economia moderna, as garantias *jurídicas* com caráter coativo. O fato de aquela categoria ser conceitualmente indispensável para a consideração econômica da ação social não significa, portanto, que a ordem *jurídica* garantidora dos poderes de disposição seja igualmente indispensável *para a conceituação*, por mais indispensável que possa parecer do ponto de vista empírico.

7. No conceito de "poder de disposição" incluímos também a possibilidade — efetiva ou de alguma forma garantida — de dispor sobre a própria *força de trabalho* (o que não se aplica automaticamente — por exemplo, aos escravos).

8. Uma teoria *sociológica* da economia se vê obrigada a introduzir desde logo em suas categorias o conceito de "bens" (como acontece no § 2), pois ela se ocupa com aquele tipo de "*ação*" que recebe seu *sentido* específico do *resultado* das cogitações (apenas teoricamente isoláveis) dos agentes econômicos. De outra maneira *pode* (talvez) proceder a teoria econômica, cujos resultados teóricos constituem a base da Sociologia econômica — ainda que esta, em certos casos, tenha de criar seus próprios conceitos.

§ 2. Por "utilidades" entendemos sempre as probabilidades (reais ou supostas) concretas e *particulares* de aplicabilidade presente ou futura, consideradas como tais por um ou vários agentes econômicos cuja presumível importância como meios para os fins desse agente (ou desses agentes) orienta suas atividades econômicas.

As utilidades podem ser serviços prestados por objetos não-humanos (coisas) ou por homens. Aos *objetos* suscetíveis de prestar serviços úteis de natureza qualquer denominamos "bens", e às utilidades que consistem numa atividade humana denominamos "serviços". Objeto de provisão econômica são também relações sociais apreciadas como fontes de possível poder de disposição, presente ou futuro, sobre determinadas utilidades. Às oportunidades estabelecidas a favor de determinada *economia*, pelo costume, pela situação ou pela ordem (convencional ou juridicamente) garantida, denominamos "oportunidades econômicas".

Compare von Böhm-Bawerk, *Rechte und Verhältnisse vom Standpunkt der volkswirtschaftlichen Güterlehre* (Innsbruck, 1881).

1. Bens e serviços não esgotam o âmbito das condições do mundo circundante que, para um agente econômico, podem ser importantes e objetos de provisão. A relação de "fidelidade do freguês" ou a tolerância de determinadas medidas econômicas por parte daqueles que as

poderiam impedir e muitas outras formas de comportamento podem ter igual importância para a gestão econômica e também ser objetos da provisão econômica ou, por exemplo, de contratos. Mas obteríamos conceitos imprecisos subordinando-as a uma destas duas categorias. Essa conceituação é determinada unicamente por razões de conveniência, portanto.

2. Igualmente imprecisos se tornariam os conceitos (conforme corretamente observou v. Böhm-Bawerk) se chamássemos indistintamente "bens" a todas as entidades da experiência e da linguagem corrente, e então equiparássemos o conceito de bens aos objetos úteis. Empregando-se num sentido rigoroso o conceito de "utilidade", não se pode dizer que um "cavalo" ou uma "barra de ferro" sejam "bens". Um "bem", neste sentido, é a aplicabilidade peculiar desses objetos — por exemplo, como força de tração ou de sustentação etc. —, que se *considera* desejável e na qual se *acredita*. Muito menos podem considerar-se "bens", segundo essa terminologia, as possibilidades que têm a função de objetos de circulação econômica (na compra, na venda etc.), tais como a "clientela", a "hipoteca" ou a "propriedade". Àquilo que oferecem a uma economia essas oportunidades, estabelecidas ou garantidas pela ordem vigente (tradicional ou estatuída), de obter poderes de disposição sobre utilidades objetivas e pessoais denominamos, *para simplificar*, "oportunidades econômicas" (ou simplesmente "oportunidades", quando não há perigo de equívocos).

3. A circunstância de só chamarmos "serviços" a formas ativas de comportamento (e não a atos de "tolerância", "permissão" ou "omissão") deve-se a razões de conveniência. Segue-se daí, entretanto, que as categorias de "bens" e "serviços" não constituem uma classificação abrangente de *todas as utilidades* economicamente estimadas.

Sobre o conceito de "trabalho", veja § 15.

§ 3. A orientação econômica pode realizar-se de forma tradicional ou de forma racional referente a fins. Mesmo com considerável racionalização da ação a influência exercida pela orientação tradicional permanece relativamente importante. A orientação racional determina, em regra, primariamente a ação de *direção* (veja § 15) qualquer que seja a natureza desta. O desenvolvimento da gestão econômica racional a partir da busca puramente instintiva e reativa de alimento ou a partir da utilização de uma técnica tradicional e de relações sociais habituais está condicionada *também*, em considerável grau, por ações e acontecimentos não-econômicos e não-cotidianos e, além disso, pela pressão da necessidade por restrição absoluta ou (regularmente) relativa do espaço de subsistência.

1. Naturalmente, não existe para a ciência, em *princípio*, uma "situação econômica primordial". Poder-se-ia, por convenção, chegar ao acordo de considerar e analisar como tal a situação da economia em determinado nível *técnico*: o do *equipamento* mínimo constatável. Mas não nos cabe, de modo algum, deduzir dos atuais rudimentos encontráveis entre povos primitivos pobres em equipamento (por exemplo, os vedas ou certas tribos no interior do Brasil), que a gestão econômica de todos os povos do passado situados no mesmo nível de desenvolvimento técnico teve a mesma forma. Pois, do ponto de vista puramente econômico, existia nesse nível de desenvolvimento a possibilidade tanto de uma intensa acumulação de trabalho em grandes grupos (veja § 16) quanto, ao contrário, de um extremo isolamento em grupos pequenos. Para a decisão entre ambas as possibilidades, além de circunstâncias econômicas naturalmente condicionadas, puderam oferecer também estímulos muito diversos determinadas circunstâncias extraeconômicas (por exemplo, militares).

2. Guerra e migração não são, em si mesmas, processos econômicos (ainda que nelas predominasse, especialmente nas épocas primitivas, a orientação econômica), mas freqüentemente tiveram por conseqüência, em todos os tempos até a época mais recente, mudanças radicais na economia. Na situação de uma crescente contração *absoluta* do espaço da subsistência (condicionada por fatores climáticos, desflorestamento ou assoreamento), grupos de homens reagiram de forma muito diversa, conforme a estrutura da situação de interesses e o tipo de interferência de interesses não-econômicos. Mas a reação típica foi a restrição na satisfação das necessidades

e a diminuição absoluta de seu número. Na situação de uma contração *relativa* do espaço de subsistência (condicionada por um nível dado na satisfação das necessidades e na distribuição das possibilidades de *ganho* — veja § 11), reagiram também de maneira muito diversa, porém com maior freqüência do que no primeiro caso, na forma de uma racionalização crescente da economia. Nem para esse ponto, contudo, é possível estabelecer tendências gerais. O enorme crescimento da população na China (desde que possamos confiar na "estatística" deste país) a partir do início do século XVIII produziu efeitos contrários aos do mesmo fenômeno paralelamente observado na Europa (por razões sobre as quais poderíamos dizer, pelo menos, alguma coisa); a estreiteza crônica do espaço de subsistência no deserto árabe apenas em fases isoladas suscitou a modificação da estrutura econômica e política, e, nestes casos, o estímulo mais forte foi o desenvolvimento extra-econômico (religioso).

3. O tradicionalismo forte e duradouro na condução da vida, por exemplo, da classe trabalhadora no início dos tempos modernos não impediu o intenso incremento da racionalização nas economias de lucro sob direção capitalista, mas isso tampouco aconteceu no caso da racionalização fiscal-socialista das finanças públicas no Egito. (Contudo, foi a superação pelo menos parcial dessa atitude tradicionalista que, no Ocidente, possibilitou o desenvolvimento em direção a uma economia especificamente moderna, racional e capitalista.)

§ 4. As medidas típicas da gestão econômica *racional* são as seguintes:

1) distribuição planejada, entre o presente e o futuro (poupança), das utilidades com cuja disponibilidade crêem poder contar os agentes econômicos, por razões quaisquer;

2) distribuição planejada das utilidades disponíveis entre várias possibilidades de aplicação, estabelecendo-se uma ordem segundo a importância estimada delas: segundo a utilidade marginal.

Observam-se esses casos (em sua forma mais rigorosa: "estática") com freqüência significativa nas épocas de paz; sua forma atualmente mais freqüente é a da gestão econômica baseada na renda em *dinheiro*;

3) abastecimento planejado — produção e obtenção — com aquelas utilidades das quais *todos* os meios para produzi-las ou obtê-las se encontram dentro do âmbito dos poderes de disposição dos agentes econômicos. No caso de um procedimento racional, realiza-se uma ação desta espécie quando se considera a urgência estimada do desejo superior ao presumível esforço exigido para obter o resultado esperado, isto é: 1) ao dispêndio dos serviços provavelmente necessários, e 2) às outras possibilidades de aplicar os bens necessários neste caso e, portanto, ao produto final que se poderia obter aplicando-os de outra maneira (produção em sentido amplo que inclui também os serviços de *transporte*);

4) aquisição planejada de um poder garantido de disposição — ou da participação nesse poder — sobre aquelas utilidades

α. que elas mesmas ou

β. das quais os meios para produzi-las ou obtê-las se encontram em poder de disposição alheio ou

γ. as quais estão expostas à concorrência de terceiros, no que se refere a sua produção ou obtenção, ameaçando o abastecimento próprio, mediante o estabelecimento de uma relação associativa com os atuais detentores do poder de disposição ou com os concorrentes no processo de produção, ou obtenção dessas utilidades.

A relação associativa com os atuais detentores alheios do poder de disposição pode realizar-se:

a. mediante a criação de uma associação por cuja ordem deve orientar-se o abastecimento com utilidades ou sua aplicação;

b. mediante a *troca*.

Com respeito a *a*): o sentido da ordem da associação pode ser:

α. racionamento do abastecimento, ou do aproveitamento, ou do consumo, a fim de limitar a concorrência na produção ou obtenção (associação reguladora);

β. criação de um poder de disposição unitário para administrar de forma *planejada* as utilidades que até então se encontravam em âmbitos separados de disposição (associação administrativa).

Com respeito a *b*) a troca é um compromisso de interesses entre os participantes pelo qual se entregam bens ou possibilidades como retribuição recíproca. A troca pode ser ambicionada e realizada:

1) de forma tradicional ou convencional e, portanto, irracional, do ponto de vista econômico (especialmente no segundo caso), ou

2) de forma racional, economicamente orientada. Toda troca racionalmente orientada é a conclusão mediante um compromisso de uma prévia luta de interesses aberta ou latente. A luta entre os interessados numa troca cuja conclusão supõe um compromisso dirige-se sempre, no caso de uma luta pelo preço, contra os que estão interessados na troca na qualidade de participantes (meio típico: o regateio) ou, no caso de uma luta de concorrência, contra terceiros, reais ou possíveis (atuais ou futuros) interessados na troca e concorrentes no tocante à produção ou obtenção (meio típico: oferecimento de preços mais baixos ou mais altos).

1. Utilidades (bens, trabalho ou outros portadores das mesmas) encontram-se no âmbito de disposição de um agente econômico quando este *de fato* pode contar com a possibilidade de empregá-las (relativamente) a vontade, sem interferência de terceiros, qualquer que seja o fundamento dessa possibilidade: a ordem jurídica, a convenção, o costume ou a situação de interesses. De modo algum a garantia jurídica do poder de disposição é *conceitualmente* (nem efetivamente) condição exclusiva da gestão econômica, ainda que hoje seja condição empiricamente indispensável com respeito aos meios materiais de produção ou obtenção.

2. A falta de madureza para o consumo pode também consistir na distância entre os bens maduros e o local de consumo. Por isso, consideramos aqui o *transporte* de bens (que se deve distinguir, naturalmente, do *comércio* de bens, que implica transferência do poder de disposição) como parte da "produção".

3. No caso de falta do poder de disposição próprio é indiferente, em princípio, a circunstância de quais sejam as causas — a ordem jurídica, a convenção, a situação de interesses, o costume ou idéias éticas conscientemente cultivadas — que impedem ações violentas contra o poder de disposição alheio por parte do agente econômico.

4. Concorrência na produção ou obtenção pode existir nas condições mais diversas. Especialmente, por exemplo, no caso de um abastecimento baseado num ato de ocupação: caçar, pescar, lenhar, pastar, desmoitar. Pode existir também e particularmente dentro de uma associação fechada para fora. A ordem que se dirige contra essa situação consiste sempre no racionamento da obtenção, o qual, em regra, se combina com a apropriação das possibilidades de obtenção, dessa maneira garantidas por um número rigorosamente limitado de indivíduos ou (na maioria dos casos) de comunidades domésticas. Todas as comunidades de camponeses e pescadores, e a regulação dos direitos de desmoitar, pastar e lenhar em terras comuns, a repartição dos pastos alpestres etc. têm esse caráter. Todas as formas de "propriedade" hereditária de terras aproveitáveis se propagaram mediante esse procedimento.

5. A troca pode estender-se a tudo que, de alguma forma, seja "transferível" ao âmbito de disposição de outra pessoa e pelo qual esta esteja disposta a dar alguma retribuição. Portanto, não apenas a "bens" e "serviços", mas também a oportunidades econômicas de toda espécie, por exemplo, uma "clientela" disponível simplesmente em virtude do costume ou da situação de interesses, mas sem qualquer garantia. Naturalmente, isso se aplica muito mais a todas as oportunidades de alguma forma *garantidas* por uma ordem. Objetos de troca não são, portanto, apenas utilidades atuais. Para nossos fins, é troca, no sentido mais amplo da palavra, *toda* oferta,

baseada num acordo formalmente voluntário, de utilidades atuais, contínuas, presentes ou futuras, qualquer que seja sua natureza, contra determinadas contraprestações de qualquer espécie. Assim é, por exemplo, a entrega ou disposição da utilidade de bens ou dinheiro para retribuição futura em bens da mesma espécie, ou a obtenção de alguma licença ou autorização de "desfrute" de certo objeto contra pagamento de "aluguel" ou "arrendamento", ou a prestação de serviços de qualquer espécie contra um salário. O fato de hoje, sociologicamente considerado, este último processo significar, para os "trabalhadores" no sentido dado no § 15, o ingresso numa associação de dominação, não entra por ora em nossa cogitação, assim como as diferenças entre "empréstimo" e "compra" etc.

6. A troca pode estar determinada pela tradição e, apoiada nesta, ter caráter convencional, ou estar determinada por motivos racionais. Atos de troca convencionais eram as trocas de presentes entre amigos, heróis, caciques, príncipes (veja-se a troca de armas entre Diomedes e Glauco), ainda que muitas vezes com forte orientação e controle racionais (vejam-se as cartas de Tell-el-Amarna). A troca racional só é possível quando *ambas* as partes esperam beneficiar-se dela ou quando uma delas se encontra numa situação forçada, condicionada por algum poder econômico ou por simples necessidades. Pode servir (veja § 11) para fins de abastecimento com produtos de necessidade cotidiana ou para fins de lucro, isto é, estar orientada pelo abastecimento de um ou vários participantes com determinado bem, ou por oportunidade de lucro no mercado (veja § 11). No primeiro caso, as condições da troca estão, em grande parte, individualmente determinadas e, *neste* sentido, ela tem caráter irracional: os excedentes de uma gestão doméstica, por exemplo, são avaliados, em sua importância, segundo a utilidade marginal *individual* dessa economia particular e, eventualmente, trocados abaixo de seu valor; em determinadas circunstâncias, desejos ocasionais fixam em nível muito alto a utilidade marginal dos bens pretendidos na troca. Oscilam, portanto, em alto grau os limites de troca determinados pela utilidade marginal. Uma relação de troca de caráter *racional* só se desenvolve no caso de bens trocados com facilidade no mercado (sobre o conceito, veja § 8) e, em grau mais elevado, quando se trata de bens trocados ou utilizados em gestão econômica aquisitiva (conceito: § 11).

7. As intervenções de uma associação reguladora mencionadas no item α não são as únicas *possíveis*, mas sim as que aqui interessam por serem aquelas resultantes de maneira mais imediata de uma situação em que a satisfação das necessidades como tal se vê ameaçada. Sobre a regulação da venda, veja mais adiante.

§ 5. Uma associação economicamente orientada pode ser, segundo sua relação com a economia:

a) associação com gestão econômica, quando a ação da associaçao, orientada por sua ordem vigente e primariamente extra-econômica, inclui também alguma gestão econômica;

b) associação econômica, quando a ação da associação, regulada pela ordem vigente, é primariamente gestão econômica autocéfala de determinada espécie;

c) associação reguladora da economia, quando e na medida em que a gestão econômica autocéfala dos membros se orienta, de modo *material* e heterônomo, pelas ordens da associação;

d) associação ordenadora, quando suas ordens regulam a gestão econômica autocéfala e autônoma dos membros apenas de modo *formal*, estabelecendo determinadas regras e garantindo as oportunidades assim adquiridas.

As *regulações* econômicas de caráter material encontram seus limites de fato onde a continuação de determinado comportamento econômico ainda é compatível com os interesses vitais de abastecimento das economias reguladas.

1. Associações com gestão econômica são o "Estado" (*não* o socialista ou comunista) e todas as demais associações (igrejas, uniões etc.) com finanças próprias, mas também, por exemplo, as comunidades educativas, as cooperativas não primariamente econômicas etc.

2. Associações econômicas, no sentido desta terminologia, são naturalmente não apenas as que habitualmente assim se chamam, como, por exemplo, sociedades aquisitivas (por ações), uniões de consumidores, *artels*, cooperativas e cartéis, como, em geral, todas as "empresas" econômicas que supõem atividades de várias pessoas, desde a utilização de uma oficina comum por dois artesãos até uma plausível associação comunista mundial.

3. Associações reguladoras da economia são, por exemplo, as antigas comunidades aldeãs de camponeses, as corporações e os grêmios de artesãos, os sindicatos, as associações patronais, os cartéis e todas as associações cuja direção regula, de modo material, o conteúdo e as tendências da gestão econômica, exercndo "política econômica", isto é: tanto as aldeias e cidades da Idade Média quanto todo Estado atual que pratica semelhante política.

4. Uma associação ordenadora pura é, por exemplo, o puro Estado de direito, que confere autonomia integral, em seu aspecto material, à gestão econômica das unidades domésticas e empreendimentos individuais, limitando-se a regular formalmente, no sentido de uma "arbitragem", o cumprimento das obrigações que provêm dos atos de troca livremente pactuados.

5. A existência de associações reguladoras e ordenadoras da economia pressupõe, em princípio, a autonomia (maior ou menor) dos indivíduos economicamente ocupados. Isto é, pressupõe nestes fundamentalmente a liberdade de disposição, embora limitada em graus diversos (pelas ordens que orientam as ações), e, portanto, a apropriação (pelo menos relativa) por eles de oportunidades econômicas das quais dispõem de modo autônomo. O tipo mais puro de associação ordenadora existe, portanto, quando todas as ações *humanas* procedem, em seu conteúdo, autonomamente, orientando-se somente pelas normas formais estabelecidas pela respectiva ordem, enquanto que todos os portadores *objetivos* de utilidades estão plenamente *apropriados*, de modo que se pode dispor deles à vontade, especialmente mediante troca — correspondendo à ordem de propriedade tipicamente moderna. Qualquer outra forma de limitação da apropriação e da autonomia implica uma regulação da economia porque compromete de alguma forma a orientação da ação humana.

6. A oposição entre associações reguladoras e puramente ordenadoras é fluida. Pois, naturalmente, o tipo da ordem "formal" pode (e deve) influenciar, de alguma forma, e às vezes profundamente, o aspecto material da ação. Muitas disposições jurídicas modernas, que pretendem ser normas puramente "ordenadoras", tendem, em virtude de sua forma, a exercer semelhante influência (voltaremos a isto na Sociologia do Direito). Além disso, uma limitação verdadeiramente rigorosa a disposições *puramente* ordenadoras só é possível na teoria. Muitas disposições jurídicas "obrigatórias" — e delas nunca se pode escapar — contêm, em algum grau, limitações importantes também para a forma da gestão econômica *material*. Precisamente as disposições jurídicas que supõem uma "autorização" contêm, em determinadas circunstâncias (por exemplo, no direito das sociedades por ações), limitações bem sensíveis à autonomia econômica.

7. Os efeitos da *limitação* imposta pelas regulações no setor material da economia podem manifestar-se: *a*) na cessação de determinadas tendências da economia (no caso de taxas sobre os preços, cultivo de terras somente para satisfazer necessidades próprias), ou *b*) no efetivo descumprimento das regulações (comércio clandestino).

§ 6. Denominamos *meio de troca* um objeto material de troca, na medida em que sua aceitação esteja orientada, de modo típico, *primariamente* por determinada expectativa do aceitante, que consiste na probabilidade duradoura — isto é, considerando-se o futuro — de trocá-lo, numa proporção que corresponde a seu interesse, por outros bens, seja por bens de qualquer espécie (meio de troca geral), seja por bens determinados (meio de troca específico). À probabilidade de sua aceitação, numa proporção calculável, em troca de outros bens (especificamente indicáveis) denominamos validade material do meio de troca, em relação àqueles outros bens; e seu emprego em si, de validade *formal*.

É *meio de pagamento* um objeto típico, na medida em que a validade de sua entrega, como cumprimento de determinadas obrigações, pactuadas ou impostas, é convencional ou juridicamente *garantida* (validade *formal* do meio de pagamento, que *pode* ao mesmo tempo, significar validade *formal* como meio de troca).

Denominamos meios de troca ou de pagamento *cartais* aqueles artefatos que, em virtude da *forma* que receberam, têm determinada vigência formal — convencional, jurídica, pactuada ou imposta — dentro de determinado domínio pessoal ou regional, e que podem *dividir-se em parcelas*, quer dizer, representam determinado valor nominal ou um múltiplo ou uma fração deste, de modo que com eles é possível um *cálculo* puramente mecânico.

Denominamos *dinheiro* um meio de pagamento cartal que serve de meio de troca.

Associação monetária ou de meios de troca ou de meios de pagamento é uma associação, com referência ao dinheiro ou aos meios de troca ou de pagamento, quando e na medida em que a vigência convencional ou jurídica (*formal*) destes, no âmbito de vigência das ordens da associação, se impõe com alguma eficácia, em virtude dessas ordens: dinheiro interno ou meios de troca ou de pagamento internos. Aos meios de troca empregados na troca com não-sócios chamamos meios de troca externos.

Denominamos meios de troca ou de pagamento *naturais* aqueles que não são cartais. Cabe diferenciá-los:

a) do ponto de vista técnico:

1) segundo o bem natural que representam (especialmente jóias, roupas, objetos úteis e instrumentos) ou

2) segundo sejam ou não empregados conforme seu peso (ponderados);

b) do ponto de vista econômico: segundo seu emprego

1) primariamente para fins de troca ou para fins estamentais (prestígio de posse), ou

2) primariamente como meios de troca ou de pagamento, internos ou externos.

Dinheiro ou meios de troca ou de pagamento têm qualidade simbólica, na medida em que, além de seu emprego como tais, não gozam (em regra, não gozam mais) primariamente de um valor próprio; têm qualidade material, na medida em que seu valor *material*, como tal, está ou *pode* estar influenciado pela avaliação de sua aplicabilidade como bens de uso.

O *dinheiro* tem:

a) forma de moeda, ou

b) forma de nota: título.

Em forma de notas ele costuma estar adaptado à divisão em parcelas sob a forma de moeda ou referir-se a esta historicamente no que diz respeito a seu valor nominal.

Em forma de moeda, o dinheiro constitui:

1) "*dinheiro livre*" ou "*dinheiro de tráfico*", quando a instituição encarregada da emissão, por iniciativa de qualquer possuidor da respectiva matéria, transforma esta, em qualquer quantidade solicitada, em forma cartal de "moedas", orientando-se, portanto, a emissão materialmente pelas necessidades de meios de pagamento dos interessados na troca;

2) "*dinheiro bloqueado*" ou "*dinheiro administrativo*", quando a transformação em forma cartal depende da disposição da *direção* administrativa de uma associação, sendo essa disposição formalmente livre, mas materialmente orientada, em primeiro lugar, pelas necessidades de meios de pagamento dessa direção;

3) "*dinheiro regulado*", quando, apesar de estar limitada a transformação [em moedas], a forma e a extensão de sua emissão regulam-se eficazmente mediante normas.

Denominamos *meio de circulação* um título com a função de dinheiro em forma de nota, quando sua aceitação como dinheiro "provisório" se orienta pela probabilidade de que, em condições normais, esteja assegurada em qualquer momento sua conversão em dinheiro "definitivo": moedas ou meios de troca metálicos ponderados. Chamamo-lo *certificado*, quando essa probabilidade se apóia em regulações que fixam a armazenagem de fundos em moedas ou metal suficientes para sua cobertura *plena*.

Denominamos *escalas* dos meios de troca ou de pagamento as tarifações recíprocas, convencionais ou juridicamente impostas dentro de uma associação, dos meios de troca ou de pagamento naturais.

Denominamos *dinheiro corrente* as espécies de dinheiro que, de acordo com a ordem de uma associação monetária, têm validade ilimitada em espécie e quantidade como meios de pagamento; chamamos *material do dinheiro* a matéria com a qual este se produz; e *metal monetário* aquela com que se produz dinheiro de tráfico; entendemos por *tarifação* do dinheiro a valorização — fundamento da divisão em parcelas e da denominação — das diversas espécies de dinheiro administrativo de material diferente, em forma de notas ou de moedas, e por *relação monetária* o mesmo processo, referente às diversas espécies de dinheiro de tráfico de material diferente.

Chamamos *meio de pagamento intercambiário* aquele meio de pagamento que serve para a compensação do saldo de pagamento entre associações monetárias diversas, em última instância — isto é, quando não se protela o pagamento mediante uma prorrogação.

Toda nova ordem de uma associação referente ao setor monetário parte inevitavelmente do fato de que determinadas espécies de meios de pagamento foram aplicadas na liquidação de dívidas. Ela se contenta com sua legalização como meios de pagamento ou — quando impõe novos meios de pagamento — converte em seus cálculos as antigas unidades naturais, cartais ou ponderadas em unidades novas (princípio da chamada "definição histórica" do dinheiro como meio de *pagamento*; não examinamos aqui até que ponto esta repercute na relação de troca entre o dinheiro, como meio de troca, e os bens).

Observamos expressamente que não pretendemos apresentar aqui uma "teoria do dinheiro", mas apenas fixar terminologicamente, da forma mais simples possível, algumas expressões que empregaremos mais adiante com alguma freqüência. Além disso, o que importa aqui é a descrição de determinadas conseqüências *sociológicas* elementares do uso do dinheiro. (Para mim, a teoria material do dinheiro mais aceitável é a de Mises. A *Staatliche Theorie des Geldes* de G. F. Knapp — obra mais notável nesta especialidade — resolve de maneira excelente sua tarefa *formal*. No que se refere aos problemas materiais do dinheiro, é incompleta; voltaremos ao assunto mais adiante. Deixamos à parte, *neste* ponto, sua casuística louvável e terminologicamente valiosa.)

1. Meios de troca e meios de pagamento coincidem historicamente com freqüência. Mas essa coincidência não ocorre especialmente nas fases primitivas. Por exemplo, os meios de pagamento para dotes, tributos, presentes obrigatórios, multas, impostos pessoais etc. estão muitas vezes perfeitamente determinados do ponto de vista convencional ou jurídico, porém sem considerar os meios de *troca* que efetivamente circulam. A afirmação de Mises em *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel* (Munique, 1912) de que também ao Estado os meios de pagamento interessam apenas na qualidade de meios de troca só é correta quando se trata da gestão orçamentária de uma associação com *economia monetária*, mas não nos casos em que a posse de determinados meios de pagamento constitua sobretudo uma característica estamental (Sobre isso, veja H. Schurtz, *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, 1898). A partir dos primeiros *regulamentos* referentes ao dinheiro, estabelecidos pelo Estado, "meio de pagamento" passou a ser o conceito jurídico e "meio de troca", o econômico.

2. Os limites entre uma "mercadoria", que *só* se compra porque se têm em conta futuras probabilidades de venda, e um "meio de troca" são aparentemente fluidos. Na realidade, porém, determinados objetos costumam monopolizar a função de meios de troca de forma tão exclusiva — e já nas condições mais primitivas — que sua posição como tais é inequívoca. (O trigo a ser ceifado em determinado "prazo" está destinado, segundo seu sentido subjetivo, a encontrar um *comprador definitivo*, não constituindo nem "meio de pagamento" nem "meio de troca", e menos ainda "dinheiro".)

3. O desenvolvimento de determinadas espécies de meios de troca, enquanto não existe dinheiro cartal, está condicionado por costumes, situações de interesses e convenções de todos os tipos, pelos quais se orientam os acordos entre os participantes na troca. Essas condições, não examinadas aqui em seus detalhes, em virtude das quais os meios de troca receberam primariamente a qualidade como tais, eram bem diversas, conforme o tipo de troca de que se tratava. Nem todo meio de troca era universalmente utilizável (nem mesmo dentro do círculo de pessoas que deste modo o empregava) em trocas de todos os tipos (por exemplo, o "dinheiro" de conchas não era meio de troca específico para mulheres e gado).

4. Também os "meios de pagamento" que *não* eram os "meios de troca" habituais desempenharam papel importante no desenvolvimento do dinheiro até sua posição particular. O "fato" de existirem obrigações (G.F. Knapp) — tributárias, de dote e de preço da noiva, convencionais de presentes aos reis ou dos reis entre si, de imposto pessoal etc. — e de estas muitas vezes (mas nem sempre) terem de ser cumpridas em determinadas espécies típicas de bens (em virtude de convenção ou coação jurídica) criou para estas espécies de bens (freqüentemente artefatos especificados por sua forma) uma posição particular.

5. "Dinheiro" (no sentido desta terminologia) poderia ser também as moedas com o valor de "um quinto de um *shekel*", com o cunho da casa (comercial), que se encontram mencionadas nos documentos babilônicos. Supondo-se, naturalmente, que servissem de meios de troca. Ao contrário, as barras empregadas somente como unidades de determinado peso e não divididas em parcelas não são, para nós, "dinheiro", mas apenas meios de troca ou de pagamento que podem ser pesados, por mais importante que seja este fato da *ponderabilidade* para o desenvolvimento do "cálculo monetário". As situações de transição (aceitação de moedas unicamente segundo seu peso etc.) são, naturalmente, numerosas.

6. "Cartal" é um termo introduzido pela obra *Staatliche Theorie des Geldes* de Knapp. Segundo ele, incluem-se nesta categoria todas as espécies de dinheiro, divididas em parcelas e cunhadas ou carimbadas, metálicas e não-metálicas, que foram providas de validade pela ordem jurídica ou por um acordo. Não há motivo de restringir a definição do conceito à proclamação pelo *Estado*, excluindo-se a convenção ou a coação pactuada. Tampouco poderia ser decisiva, naturalmente, a fabricação sob direção própria ou sob o controle do poder político — o qual, na China, repetidas vezes faltou por inteiro, e na Idade Média existiu somente em termos relativos —, desde que haja algumas *normas* referentes à forma definitiva (o que Knapp também afirma). A validade como meio de pagamento e a utilização *formal* como meio de troca no comércio, *dentro* do âmbito de dominação da associação política, podem ser impostas coativamente pela ordem jurídica. Veja adiante.

7. Os meios de troca e de pagamento naturais têm em parte sobretudo a primeira função, em parte a segunda, em parte se destinam mais ao tráfico interno e em parte mais ao externo. A casuística não será considerada aqui; tampouco — *ainda* não — a questão da validade *material* do dinheiro.

8. Tampouco cabe neste ponto o estabelecimento de uma teoria material do dinheiro com referência aos preços (caso isso sequer seja tarefa da *Sociologia* econômica). Ser-nos-á aqui suficiente constatar o fato do emprego de dinheiro (em suas formas mais importantes), uma vez que nos interessam as *conseqüências* sociológicas mais gerais deste fato que, do ponto de vista econômico, tem caráter puramente formal. Antes de mais nada cabe observar que o "dinheiro", em sua qualidade como tal, *nunca* será nem pode ser um simples "vale" ou uma "unidade de cálculo" *puramente* nominal. A estimação de seu valor será sempre (e de forma muito complexa) *também* uma estimação de raridade (ou, no caso de "inflação", de abundância), conforme observamos precisamente em nossa época, e também nos tempos passados.

No socialismo, um "vale" emitido, por exemplo, na base de determinada quantidade de "trabalho" feito (e reconhecido como "útil") e referente a determinados bens poderia tornar-se um objeto de entesouramento ou de troca, obedecendo, sem dúvida, às regras da troca de bens naturais (eventualmente, de forma indireta).

9. As relações entre a utilização monetária e a não-monetária de um *material* tecnicamente apropriado para fabricar dinheiro podem ser observadas com perfeita precisão na história monetária da China e no alcance de suas conseqüências para a economia, uma vez que, ali, utilizando-se moedas de cobre, com alto custo de produção e grande flutuação no aproveitamento do *material monetário*, as condições se revelam com clareza singular.

§ 7. As conseqüências primárias do uso *típico* do dinheiro são:

1. A chamada "troca indireta" como meio de satisfazer as necessidades dos consumidores. Isto significa a possibilidade de uma *separação*: *a*) local, *b*) temporal, *c*) pessoal (e também muito essencial), *d*) quantitativa entre os bens oferecidos e os desejados na troca. Daí resulta a extraordinária ampliação das possibilidades de troca num momento dado e, ao mesmo tempo,

2. o cálculo em dinheiro do valor das prestações *prorrogadas*, especialmente das contraprestações na troca (dívidas);

3. a chamada "reserva de valor", isto é o entesouramento de dinheiro em espécie ou em forma de créditos realizáveis em qualquer momento, como meio de assegurar o futuro poder de disposição sobre *probabilidades* de troca;

4. a transformação progressiva de oportunidades econômicas em oportunidades de dispor de quantidade de dinheiro;

5. a individualização qualitativa e, com isso, indiretamente, a ampliação da satisfação de necessidades por parte das pessoas que têm dinheiro ou créditos em dinheiro ou oportunidades de ganhá-lo e, portanto, podem oferecê-lo por qualquer tipo de bens ou serviços;

6. a orientação, hoje típica, da obtenção de utilidades pela utilidade marginal daquelas quantidades de *dinheiro* das quais o dirigente de uma economia acredita poder dispor, provavelmente, em um futuro previsível. E, com isso:

7. a orientação das atividades lucrativas conforme todas as oportunidades oferecidas por aquela possibilidade de troca multiplicada por seus aspectos temporais, locais, pessoais e materiais (tópico 1), tudo isso em virtude do fator mais importante de todos, quer dizer

8. a possibilidade de *estimar* em dinheiro todos os bens e serviços suscetíveis de troca: *cálculo monetário*.

Materialmente, o cálculo em dinheiro significa, antes de mais nada, que não se estimam os bens exclusivamente segundo sua utilidade atual, em determinado lugar e para determinadas pessoas, mas que, considerando-se a forma de seu emprego (seja como meios de consumo, seja como meios de produção ou obtenção), têm-se em conta também todas as futuras probabilidades de utilização e estimação — em certas circunstâncias, por um número indeterminado de terceiros, para seus fins —, na medida em que estas se exprimem na forma de uma probabilidade de troca por dinheiro à qual tenha acesso o atual detentor do poder de disposição. A forma como isso ocorre, no caso do cálculo típico em dinheiro, denominamos *situação de mercado* (de determinado objeto).

O que discorremos até agora refere-se apenas aos elementos mais rudimentares e já conhecidos de toda consideração do assunto "dinheiro" e dispensa, portanto, qualquer comentário especial. Não examinamos, aqui, a Sociologia do "mercado" (sobre os conceitos formais, veja §§ 8, 10).

Chamamos "*crédito*", no sentido mais geral, toda troca de poderes de disposição sobre bens materiais atualmente possuídos pela promessa de uma transferência futura do poder de disposição sobre outros bens materiais, de qualquer espécie. A concessão de crédito significa, antes de mais nada, a orientação pela possibilidade de efetivamente realizar-se essa transferência. Crédito, neste sentido, significa primariamente a troca do poder de disposição de uma economia sobre bens materiais ou dinheiro — poder do qual esta carece no momento atual, mas que espera obter em excesso no futuro — pelo poder de disposição de outra economia, existente atualmente, mas não utilizado

para fins próprios. No caso de racionalidade, ambas as economias esperam dessa troca oportunidades mais favoráveis (qualquer que seja sua natureza) do que as que a distribuição atual ofereceria sem a troca.

1. As oportunidades tomadas em consideração não necessitam ser de natureza econômica. O crédito pode ser dado e aceito para uma variedade de fins imagináveis (caritativos, bélicos).

2. O crédito pode ser dado e aceito em espécie ou em dinheiro, e em ambos os casos contra a promessa de prestações em espécie ou em dinheiro. A forma em dinheiro implica, entretanto, a concessão e aceitação do crédito mediante o *cálculo* em dinheiro, com todas suas conseqüências (das quais trataremos logo em seguida).

3. De resto, esta definição corresponde às concepções habituais. É evidente por si mesmo que o crédito é possível também entre associações de toda espécie, especialmente socialistas ou comunistas (e que é inevitável na coexistência de várias associações deste tipo economicamente não-autárquicas). No entanto, constitui um problema, no caso de ausência completa do uso de dinheiro, a base racional do cálculo. Pois o simples (e indiscutível) fato da possibilidade de um "tráfico de compensação" nada indicaria aos participantes sobre a racionalidade das condições oferecidas, sobretudo no caso do crédito a longo prazo. Estariam talvez na mesma situação das economias domésticas (*oikos*) do passado, que trocavam seus excedentes por artigos úteis. Com a diferença, no entanto, de que na época moderna se encontrariam em jogo enormes interesses de massas e especialmente interesses a *longo prazo*, ao passo que, para as massas fracamente abastecidas, precisamente a utilidade marginal da satisfação *atual* é muito elevada. Daí resulta a probabilidade de atos de troca *des*favoráveis para obter os bens necessitados com maior *urgência*.

4. O crédito pode ser pedido para satisfazer necessidades atuais de abastecimento insuficientemente cobertas (crédito de consumo). No caso de racionalidade econômica, mesmo nestas condições só é concedido contra a concessão de vantagens. Mas isto não constitui a atitude originária (no caso do crédito de consumo historicamente primitivo, especialmente numa situação de penúria), mas o apelo aos deveres de fraternidade (sobre isto, veja as considerações sobre a associação de vizinhos, capítulo V).

5. O fundamento mais geral do crédito *não-gratuito*, em espécie ou em dinheiro, é naturalmente a circunstância de que, na maioria dos casos, a utilidade marginal da expectativa futura está mais elevada para o *credor*do que para o *devedor*, em virtude do melhor *abastecimento* do primeiro (o que, note-se bem, é um conceito *relativo*).

§ 8. Denominamos *situação de mercado* de um objeto de troca a totalidade das possibilidades de troca do mesmo por dinheiro, que podem ser reconhecidas pelos interessados na troca, no momento de sua orientação na luta de preços e de concorrência;

mercabilidade, o grau de regularidade com que um objeto costuma tornar-se objeto de troca no mercado;

liberdade de mercado, o grau de autonomia de cada interessado na troca, dentro da luta de preços e de concorrência;

regulação do mercado, ao contrário, a situação em que estão *materialmente* limitadas, por determinadas ordens, a mercabilidade de possíveis objetos de troca e a liberdade de mercado para possíveis interessados na troca. A regulação do mercado pode estar condicionada:

1. de modo somente tradicional, pela assimilação de limitações ou condições tradicionais da troca;

2. de modo convencional, pela desaprovação social da mercabilidade de determinadas utilidades ou da livre luta de preços e de concorrência para determinados objetos de troca ou para determinados círculos de pessoas;

3. de modo jurídico, pela efetiva limitação jurídica da troca ou da liberdade na luta de preços e de concorrência, de forma geral ou para determinados círculos de

pessoas ou objetos de troca, no sentido de uma influência da situação de mercado dos objetos de troca (regulações de preços) ou de uma limitação da posse, aquisição ou alienação do poder de disposição sobre bens, para determinados círculos de pessoas (monopólios juridicamente garantidos ou limitações jurídicas da liberdade da gestão econômica);

4. de modo voluntário: pela situação de interesses: regulação material e, ao mesmo tempo, liberdade formal do mercado. Essa situação tende a surgir quando determinados interessados na troca, em virtude de sua possibilidade efetiva, total ou aproximadamente exclusiva, de possuir ou adquirir o poder de disposição sobre determinadas utilidades (situação de monopólio), estão em condições de influir sobre a situação de mercado, eliminando de fato a liberdade de mercado de outros interessados. Para este fim, podem criar especialmente *acordos reguladores do mercado* (monopólios voluntários e cartéis de preços) entre si ou (e eventualmente: ao mesmo tempo) com parceiros típicos na troca.

1. É conveniente (mas não necessário) falar de situação de mercado apenas no caso da troca em dinheiro, porque só neste caso é possível uma homogêna *expressão* numérica. Para as "oportunidades de troca" *em espécie* é melhor empregar este próprio termo. No caso da existência de troca típica em dinheiro, as diversas espécies de objetos de troca tinham e têm mercabilidade — o que não cabe expor aqui em seus detalhes — em grau altamente diverso e variável. Em grau máximo, objetos de produção e de consumo em massa que podem ser classificados, em geral, segundo espécies; em grau mínimo, objetos singulares de procura ocasional; meios de abastecimento com períodos de uso e de consumo repetidos e a longo prazo, e meios de produção ou obtenção com períodos a longo prazo de emprego e de rendimento — sobretudo terras usadas para agricultura ou silvicultura — em grau muito menor do que bens de consumo cotidianos prontos para o uso ou meios de produção ou obtenção que servem ao consumo imediato ou são suscetíveis de uso uma única vez ou dão rendimento imediato.

2. O sentido racional econômico das *regulações* do mercado cresceu historicamente com a ampliação da liberdade formal de mercado e da universalização da mercabilidade. As regulações *primárias* estavam condicionadas em parte por idéias tradicionais ou mágicas, em parte por interesses do clã, do estamento, militares ou político-sociais, em parte, por fim, pelas necessidades daqueles que dominaram a respectiva associação, mas em todo caso determinadas por interesses que não estavam orientados pela tendência para alcançar o máximo de oportunidades de lucro ou de abastecimento de bens, puramente racionais e de acordo com o *mercado*, para os interessados neste último, e muitas vezes em colisão com este máximo. Ou 1) excluíam permanentemente da mercabilidade determinados objetos, como as limitações por motivos mágicos, de clã ou estamentais (por exemplo, na esfera mágica, o tabu, na do clã, os bens hereditários, na do estamento, o feudo) ou o faziam temporariamente, como as regulações políticas em situações de carestia (por exemplo, para cereais). Ou ligavam a venda a determinadas preferências (de parentes, membros do mesmo estamento ou da mesma corporação, concidadãos) ou a preços máximos (por exemplo, regulações de preços em tempos de guerra) ou, ao contrário, a preços mínimos (por exemplo, honorários estamentalmente regulados de magos, advogados, médicos). Ou 2) excluíam determinadas categorias de pessoas (nobres, camponeses ou, em certas circunstâncias, artesãos) da participação nas atividades de mercado, em geral ou para determinados objetos. Ou 3) limitavam por regulações de consumo (ordens estamentais de consumo, racionamentos por motivos de economia de guerra ou de política de preços) a liberdade de mercado dos consumidores. Ou 4) restringiam a liberdade de mercado dos concorrentes, por motivos estamentais (por exemplo, nas profissões liberais) ou de política de consumo, de lucro ou social ("política alimentícia das corporações"). Ou 5) reservavam para o poder político (monopólios dos príncipes) ou para seus concessionários (típico entre os monopolistas nos primórdios do capitalismo) o aproveitamento de determinadas oportunidades econômicas. Destas categorias de regulação do mercado, a *quinta* era a mais racional, do ponto de vista do mercado, sendo a primeira a menos racional. Ou seja, a última era a que mais fomentava a orientação da gestão econômica das diversas camadas interessadas na compra e venda de bens no mercado conforme

a situação deste, enquanto que as outras, em escala crescente até a primeira, a impediam. Em face destas regulações, estavam *interessados na liberdade de mercado* todos aqueles participantes na troca que se beneficiariam com a maior ampliação possível da mercabilidade dos bens, seja na qualidade de interessados no consumo, seja na de interessados na venda. Regulações do mercado *voluntárias* apareceram primeiro e ocorreram em seguida com maior freqüência por parte dos interessados no *lucro*. Ao serviço de interesses monopólicos, podiam tanto 1) limitar-se a regular as possibilidades de venda e compra (de modo típico, os monopólios mercantis, universalmente existentes) quanto estender-se 2) às oportunidades de lucro pelo transporte (monopólios de navegação e ferroviários), 3) à produção de bens (monopólios de produção) ou 4) à concessão de créditos e financiamentos (monopólios de caráter bancário). Os dois últimos significam em maior grau uma ampliação da regulação da economia por parte de associações, mas uma regulação que — em contraposição às regulações primárias, irracionais do mercado — orienta-se, de forma planejada, pelas *situações de mercado*. As regulações do mercado voluntárias, conforme sua própria natureza, provieram regularmente daqueles interessados cujo considerável poder de disposição efetivo sobre meios de produção ou obtenção permitia-lhes a exploração monopólica da liberdade formal de mercado. Ao contrário, as associações voluntárias dos interessados no consumo (uniões de consumidores, cooperativas de compra) em regra tinham origem em interessados economicamente fracos e, por isso, apesar de contribuir para a diminuição dos gastos dos participantes, só conseguiram uma regulação efetiva do mercado em casos isolados e localmente limitados.

§ 9. Chamamos racionalidade *formal* de uma gestão econômica o grau de *cálculo* tecnicamente possível e que ela realmente aplica. Ao contrário, chamamos racionalidade *material* o grau em que o abastecimento de bens de determinados *grupos* de pessoas (como quer que se definam), mediante uma ação social economicamente orientada, ocorra conforme determinados *postulados valorativos (qualquer que seja sua natureza)* que constituem o ponto de referência pelo qual este abastecimento é, foi ou poderia ser julgado. Esses postulados têm significados extremamente variados.

1. A terminologia proposta (a qual, aliás, nada mais é do que uma forma mais precisa de expressar aquilo que repetidamente aparece como problema nas considerações sobre a "socialização" e o cálculo "em dinheiro" e "em espécie") pretende apenas servir ao propósito de um emprego mais inequívoco, na linguagem corrente, da palavra "racional", no que se refere a este círculo de problemas.

2. Uma gestão econômica é *formalmente* "racional" na medida em que a "previdência", essencial em toda economia racional, pode exprimir-se e de fato se exprime em considerações de caráter numérico e calculável (sendo por enquanto sem importância a forma técnica destes cálculos, isto é, se se trata de estimações em dinheiro ou em espécie). Este conceito é, portanto, *inequívoco* (ainda que, como logo veremos, apenas em termos relativos), pelo menos no sentido de que a forma em dinheiro representa o máximo dessa calculabilidade *formal* (claro que também aqui: *ceteris paribus*!).

3. O conceito de racionalidade *material*, ao contrário, é inteiramente vago. Seus diversos significados só têm uma coisa em comum: que a consideração *não* se satisfaz com o fato puramente formal e (relativamente) inequívoco de que se *calcula* de maneira racional, com vista a um fim, e com os meios tecnicamente mais adequados possíveis, senão que estabelece *exigências* éticas, políticas, utilitaristas, hedonistas, estamentais, igualitárias ou outras quaisquer, e as toma como padrão dos resultados da gestão econômica — por mais racional, isto é, de caráter calculável, que esta seja do ponto de vista formal —, procedendo assim de modo *racional, referente a valores* com racionalidade *material* referente a fins. Destes possíveis padrões valorativos racionais neste sentido, há em princípio um número ilimitado. Entre eles, os socialistas e comunistas, por sua vez, heterogêneos entre si, e sempre em algum grau éticos e igualitários, formam evidentemente apenas *um* entre os muitos grupos possíveis (graduação estamental, empenho para fins de poder político, especialmente de guerra, e quaisquer outros aspectos imagináveis são, neste sentido, igualmente "materiais". Por outro lado, e *independentemente* desta crítica material

do *resultado* da gestão econômica, é também possível uma crítica ética, ascética e estética tanto da *atitude* econômica quanto dos *meios* econômicos, o que também devemos ter em conta. A todas elas a função "meramente formal" do cálculo em dinheiro *pode* parecer uma coisa subalterna ou até adversa a seus postulados (abstraindo-se ainda por completo das conseqüências do modo de cálculo especificamente moderno). Não é possível aqui uma decisão, mas apenas a averiguação e delimitação do que se deve chamar "formal". Por isso, o próprio conceito de "*material*" tem aqui caráter "*formal*", isto é, caráter abstrato de conceito *genérico*.

§ 10. Do ponto de vista puramente técnico o *dinheiro* é o meio de cálculo econômico "mais perfeito", isto é, o meio formalmente mais racional de orientação da ação econômica.

O *cálculo* em dinheiro — não o *uso* efetivo do mesmo — é, portanto, o meio específico da economia de produção ou obtenção racional com vista a fins. O cálculo em dinheiro, no caso de maior racionalidade, significa *em primeiro lugar*:

1. a estimação segundo a *situação de mercado* (atual ou esperada) de todas as utilidades ou meios de produção ou obtenção, do mesmo modo que de todas as oportunidades econômicas de alguma forma relevantes, consideradas necessárias para determinado fim de produção ou obtenção atual ou futura, que efetiva ou provavelmente estejam disponíveis ou, quando se encontram em poder de disposição alheio, podem ser obtidos ou estão perdidos ou de alguma forma ameaçados;

2. a averiguação numérica *a*) das possibilidades e toda ação econômica intencional e *b*) do resultado de toda ação econômica realizada na forma de um cálculo em dinheiro de "custo" e de "rendimento", que compara entre si as diversas possibilidades, e de um exame, que compara entre si os "rendimentos líquidos" estimados das diversas formas de comportamento possíveis, sobre a base desses cálculos;

3. a comparação periódica do conjunto de bens e possibilidades disponíveis a uma economia em relação aos de que esta dispôs no começo do período, em ambos os casos em dinheiro;

4. a estimação prévia e averiguação posterior daquelas entradas e saídas consistentes ou calculáveis em dinheiro das quais uma economia — conservando-se o valor estimado em dinheiro do conjunto de seus meios disponíveis (tópico 3) — tem a possibilidade de dispor durante determinado período;

5. a orientação por esses dados (tópicos 1 a 4) da satisfação de suas necessidades, empregando-se o dinheiro disponível em determinado período de cálculo (conforme tópico 4) para as utilidades desejadas, segundo o princípio da utilidade marginal.

O emprego e a obtenção (seja por produção, seja por troca) contínuos de bens com o fim 1) de abastecimento próprio ou 2) de conseguir outros bens para utilização própria denominam-se *gestão patrimonial*. Seu fundamento, para um indivíduo ou para um grupo cuja gestão econômica apresenta este caráter, constitui, no caso de procedimento racional, o plano de orçamento, no qual se expressa de que forma devem ser satisfeitas, mediante a renda esperada, as necessidades previstas de um período orçamentário (utilidades ou meios de obtenção para utilização própria).

Denominamos *renda* de uma gestão patrimonial o montante de bens, estimado em dinheiro, do qual esta dispôs num período passado, calculando-se de maneira racional segundo o princípio exposto no tópico 4, ou do qual tem a possibilidade de dispor, calculando-se de forma racional, para um período corrente ou futuro.

A estimada soma global de bens que se encontram no poder de disposição de uma gestão patrimonial e que — em condições normais — se empregam constantemente ou para o uso imediato ou para conseguir alguma renda — avaliando-se estes bens segundo as oportunidades no mercado (tópico 3) — denomina-se seu *patrimônio*.

O pressuposto do cálculo *puramente* monetário de uma gestão patrimonial é que a renda e o patrimônio consistam ou em dinheiro ou em bens transformáveis (em princípio) em dinheiro *em todo momento* mediante a troca, isto é, que apresentem o máximo absoluto de mercabilidade.

Gestão patrimonial e (desde que se proceda de maneira racional) plano de orçamento ocorrem também no caso de *cálculo em espécie*, assunto a que logo voltaremos. Mas este tipo de cálculo desconhece um "patrimônio" homogêneo no sentido de uma estimação em dinheiro, bem como uma "renda" homogênea (isto é, estimada em dinheiro). É feito com base na "*posse*" de bens em espécie e (desde que se limite a formas pacíficas de aquisição) de "rendimentos" concretos resultantes do emprego, em sua forma natural, de bens e força de trabalho disponíveis, os quais administra, estimando o máximo da satisfação possível de necessidades, como meios para esta. Quando se trata de necessidades *dadas* e *fixas*, a forma deste emprego constitui um problema puramente técnico e relativamente fácil de resolver enquanto a situação de abastecimento *não* exija uma averiguação exatamente calculada do máximo de utilidade no emprego dos meios para cobrir as necessidades, em comparação com outros modos possíveis de emprego muito heterogêneos. No caso contrário, mesmo a gestão patrimonial individual mais simples, sem troca, confronta-se com problemas cuja solução (formalmente exata) mediante *cálculos* se vê extremamente limitada e cuja solução *efetiva* costuma apoiar-se em parte na tradição, em parte em estimativas muito aproximadas, inteiramente suficientes, no entanto, quando as necessidades e condições de obtenção são relativamente típicas e facilmente compreensíveis. Se a propriedade se compõe de bens heterogêneos (o que necessariamente ocorre no caso da gestão econômica *sem* troca), uma comparação calculada, formalmente exata, entre os bens possuídos no início e no fim de um período orçamentário, bem como entre as respectivas probabilidades de rendimentos, somente é possível dentro de classes de bens qualitativamente *iguais*. Neste caso, é típico alistá-los como *conjunto de bens possuídos* em espécie e fixar determinados *contingentes* em espécie, destinados ao consumo, dos quais se supõe que estejam permanentemente disponíveis sem diminuição daquele conjunto de bens possuídos. Toda variação na situação de abastecimento (por exemplo, por más colheitas) ou nas necessidades exige, porém, novas disposições, uma vez que desloca a utilidade marginal. Em condições simples e facilmente compreensíveis, o ajustamento ocorre sem dificuldade. Em todos os outros casos é *tecnicamente* mais difícil do que no do cálculo puramente em dinheiro, no qual todo deslocamento nas probabilidades de determinados preços (em princípio) influi apenas sobre aquelas necessidades marginais na escala de urgência que têm de ser satisfeitas com as últimas unidades dos rendimentos em dinheiro.

Além disso, no caso do cálculo em espécie inteiramente *racional* (isto é, não vinculado à tradição), o cálculo da utilidade marginal, que, quando se dispõe de um patrimônio ou de uma renda em dinheiro se realiza com relativa facilidade, sobre a base da escala de urgência das necessidades, tropeça com uma grande complicação. Enquanto que ali o problema da "margem" apresenta-se apenas na forma de *trabalho* adicional ou de satisfação de uma *necessidade* comparada com seu sacrifício em benefício de outra (ou outras) (pois *nisso* expressam-se, em última instância, os "custos" numa *gestão patrimonial* monetária), o cálculo em espécie encontra-se obrigado a considerar, além da escala de urgência das necessidades: 1) a múltipla aplicabilidade dos meios de obtenção, incluindo a quantidade existente até então de trabalho total, isto é, uma *relação* entre a satisfação das necessidades e o *dispêndio* (de meios de obtenção e trabalho), diferente (e variável) segundo a aplicabilidade e, portanto, 2) a quantidade e a natureza do novo trabalho ao qual o gestor patrimonial se veria obrigado a fim de conseguir

novos rendimentos, e 3) a questão de como despender e aplicar bens materiais quando existem *várias* possibilidades de obtenção deles. Analisar a possível *forma* racional destas considerações é uma das tarefas mais importantes da teoria econômica, assim como o é para a história econômica perseguir através das épocas históricas o modo como procederam *de fato* as gestões patrimoniais calculadoras em espécie. Em substância, pode-se dizer: 1) que o grau de racionalidade formal na realidade (em geral) *não* alcançou o nível de fato possível a ele (e, muito menos ainda, o teoricamente postulável), mas que os cálculos em espécie dessas economias, em sua grande maioria, sempre ficaram, em muitos aspectos, necessariamente vinculados à tradição, e 2) que, portanto, as gestões patrimoniais em grande escala, justamente *por* não se ter realizado nelas a expansão e o refinamento das necessidades cotidianas, tenderam sempre à utilização extracotidiana (sobretudo artística) de seus excedentes (fundamento da cultura artística, vinculada a determinado estilo, das épocas da economia de troca em espécie).

1. É claro que o "patrimônio" não se compõe apenas de bens materiais, mas também de *todas* as possibilidades sobre as quais existe um poder de disposição garantido, com alguma segurança, pelo costume, pela situação de interesses, pela convenção, pelo direito ou de outra forma qualquer (também a "clientela" de um empreendimento aquisitivo — seja o dono um médico, um advogado ou um comerciante varejista — pertence ao "patrimônio" deste quando, por quaisquer motivos, é *estável*: sabemos que, no caso de apropriação jurídica, a clientela pode ser "propriedade", conforme a definição do capítulo I, § 10).

2. O *cálculo* em dinheiro sem uso efetivo do mesmo ou, pelo menos, com uso limitado a excedentes das quantidades de bens trocados que não puderam ser compensadas em espécie, é um fenômeno típico nos documentos egípcios e babilônicos; encontramos o cálculo em dinheiro como medida de uma *prestação* em espécie, por exemplo, tanto no código de Hamurábi quanto no direito romano vulgar e no dos inícios da Idade Média, na autorização típica ao devedor de pagar a respectiva importância em dinheiro: *in quo potuerit*. (A conversão só podia efetuar-se, nestes casos, sobre a base de preços internos tradicionais ou forçadamente impostos.)

3. De resto, esta exposição só contém coisas já conhecidas, no interesse de uma fixação inequívoca do conceito de "gestão patrimonial" racional em oposição ao conceito oposto de economia racional aquisitiva, do qual logo trataremos. Queremos observar expressamente que *ambas* são possíveis em forma racional, que a "satisfação das necessidades", desde que proceda de maneira racional, não constitui algo "mais primitivo" do que a "aquisição", nem o "patrimônio" é uma categoria necessariamente "mais primitiva" do que o "capital", nem o é a "renda" mais do que o "lucro". Do ponto de vista histórico, entretanto, e com referência à forma predominante de considerar assuntos econômicos no passado, é evidente que primeiro vem a "gestão patrimonial".

4. Não importa quem seja o portador da "gestão patrimonial". O "plano orçamentário" de um Estado e o "orçamento" de um trabalhador pertencem ambos à mesma categoria.

5. A gestão patrimonial e a gestão aquisitiva não são alternativas exclusivas. Uma "cooperativa de consumo", por exemplo, está (normalmente) *ao serviço* da primeira, mas não constitui um empreendimento com caráter de gestão patrimonial mas, pela *forma* de suas atividades, um empreendimento aquisitivo sem *finalidade* material aquisitiva. Na ação do indivíduo, a gestão patrimonial e a aquisitiva podem interpenetrar-se (e este é o caso típico nas épocas passadas) de tal forma que apenas o ato final (venda ou troca aqui, consumo ali) decide sobre o sentido da ação (caso especialmente típico entre os pequenos camponeses). A troca característica da gestão patrimonial (aquisição de bens para o consumo, venda de excedentes) constitui um elemento integrante dessa gestão. Uma gestão patrimonial (de um príncipe ou latifundiário) pode incluir empresas aquisitivas, no sentido do parágrafo seguinte, o que tipicamente ocorreu no passado: verdadeiras indústrias se desenvolveram a partir daquelas "empresas acessórias", heterocéfalas e heterônomas, que utilizaram os produtos próprios das florestas e dos campos de latifundiários, mosteiros ou príncipes. "Empresas" de todas as espécies fazem hoje em dia parte de gestões patrimoniais, especialmente municipais, mas também estaduais. À "renda" pertence, naturalmente, calculando-se de maneira racional, apenas o "produto líquido" dessas empresas

do qual a gestão patrimonial pode dispor. Ao contrário, as empresas aquisitivas podem estabelecer, como instituição acessória, unidades de gestão patrimonial fragmentárias de caráter heterônomo, por exemplo, para a alimentação de seus escravos ou trabalhadores assalariados ("instituições beneficentes", moradias, cozinhas). O "produto líquido" (tópico 2) são os excedentes *em dinheiro*, descontados todos os custos *em dinheiro*.

6. À significação do cálculo em espécie para o desenvolvimento geral da cultura só podemos referir-nos aqui com algumas primeiras indicações.

§ 11. Chamamos *gestão aquisitiva* um comportamento orientado pelas oportunidades de ganhar (uma só vez ou repetidamente, com certa regularidade, isto é, continuamente) novos poderes de disposição sobre bens; *atividade aquisitiva*, a atividade que *também*, entre outros fatores, se orienta pelas oportunidades de aquisição; *gestão aquisitiva econômica*, aquela que se orienta por possibilidades pacíficas; *gestão aquisitiva segundo o mercado*, aquela que se orienta pela situação de mercado; *meios de aquisição*, aqueles bens e possibilidades que estão ao serviço da gestão aquisitiva econômica; *troca aquisitiva*, a troca, orientada pela situação de mercado, para fins de aquisição, em oposição à troca para fins de satisfação de necessidades (*troca típica da gestão patrimonial*); *crédito de aquisição*, o crédito que se dá ou se aceita a fim de se obterem poderes de disposição sobre meios de aquisição.

Própria da gestão aquisitiva econômica de caráter racional é uma forma peculiar de cálculo em dinheiro: o *cálculo de capital*. "*Cálculo de capital*" significa avaliação e controle de oportunidades e resultados da gestão aquisitiva, comparando-se, por um lado, a importância estimada em dinheiro de todos os bens de aquisição (existam estes em espécie ou em dinheiro) com o princípio de uma atividade aquisitiva, e, por outro lado, com a de todos os bens de aquisição (ainda existentes ou recentemente obtidos) ao fim da respectiva atividade, ou no caso de um empreendimento aquisitivo contínuo, com referência a um período de cálculo, mediante o *balanço* inicial e final. Denomina-se *capital* a importância estimada em dinheiro, verificada a fim de elaborar no cálculo de capital um balanço dos meios de aquisição disponíveis para os fins de empreendimento. *Lucro* e *perda* são, respectivamente, o aumento e a diminuição da importância estimada, verificados no balanço final, em relação à importância do balanço inicial. A probabilidade estimada de ocorrer uma perda no balanço constitui o chamado *risco de capital*. *Empreendimento* econômico é uma ação que, de forma autônoma, pode ser orientada pelo cálculo de capital. Essa orientação ocorre mediante o *cálculo*: o cálculo prévio do risco e do lucro a serem esperados, tomando-se determinadas medidas, e o cálculo posterior, a fim de controlar os resultados, lucros ou perdas, efetivamente ocorridos. *Rentabilidade* significa (em caso de procedimento racional) o lucro de um período que 1) se considera possível na base do cálculo prévio e que o empresário pretende realizar mediante determinadas medidas, e que 2) conforme o cálculo posterior, efetivamente se realiza e do qual a *gestão patrimonial* do empresário (ou dos empresários) pode dispor sem prejudicar possibilidades futuras de rentabilidade e que geralmente se expressa pelo quociente entre ele e o capital inicial do balanço (ou, hoje em dia, pela percentagem correspondente).

Empreendimentos baseados no cálculo de capital podem estar orientados pelas oportunidades de *aquisição no mercado* ou pelo aproveitamento de outras possibilidades de aquisição — oriundas, por exemplo, das relações de poder (arrendamento do direito de receber tributos, compra de funções públicas).

Todas as medidas particulares de empreendimentos racionais orientam-se, mediante o cálculo, pela rentabilidade prevista. Em caso de *aquisição no mercado*, o cálculo de capital pressupõe: 1) que para os bens produzidos pelo empreendimento aquisitivo

existam possibilidades de venda suficientemente amplas e seguras, estimáveis mediante o cálculo, portanto (em condições normais), haja mercabilidade, 2) que, além disso, os meios de gestão aquisitiva — meios de obtenção materiais e serviços de trabalho — possam ser adquiridos no mercado com suficiente segurança e com "custos" previamente calculáveis, e, por fim, 3) que também as condições técnicas e jurídicas das medidas a serem tomadas, desde as relativas aos meios de obtenção até as referentes à venda dos objetos (transporte, elaboração, armazenamento etc.) tenham custos (em dinheiro) calculáveis em princípio. A extraordinária significação da *calculabilidade* ótima como fundamento do cálculo ótimo de capital aparecerá de novo e repetidamente em nossas exposições sobre as condições sociológicas da economia. Distanciando-nos da idéia de que nestas considerações só podem entrar aspectos econômicos, veremos que a circunstância de o cálculo de capital, como uma das formas fundamentais do cálculo econômico, ter se desenvolvido apenas no Ocidente deve-se a obstruções de natureza mais diversa, tanto externas *quanto* internas.

O cálculo de capital e os cálculos prévios e posteriores do empresário ligado ao mercado não conhecem, em oposição ao cálculo da gestão patrimonial, a orientação pela "utilidade marginal", mas sim pela *rentabilidade*. A probabilidade de haver rentabilidade está condicionada, em última instância, pelas condições de renda e, através destas, pelas constelações de utilidade marginal dos rendimentos em *dinheiro* dos quais podem dispor os *últimos* consumidores dos bens prontos para o consumo (ou, como se costuma dizer, pela "capacidade aquisitiva" destes com respeito às mercadorias da respectiva espécie). Tecnicamente, porém, o cálculo do empreendimento aquisitivo e o da gestão patrimonial são tão fundamentalmente diferentes quanto a aquisição ou a satisfação das necessidades a que respectivamente servem. Para a teoria econômica, o *consumidor* marginal é quem determina a direção da produção. Na prática, dependendo da situação de poder, isto só é correto, atualmente, com certas restrições, uma vez que é o "empresário" quem "desperta" e "dirige", em grande parte, as necessidades do consumidor — desde que este *possa* comprar.

Todo cálculo racional em dinheiro e, particularmente por isso, todo cálculo de *capital*, em caso de aquisição no mercado, está orientado pelas oportunidades de preços provindas da luta (luta de preços e de concorrência) e de compromisso entre interesses diversos que ocorrem no mercado. Isso se reflete no cálculo de rentabilidade, de maneira particularmente plástica na forma tecnicamente (até agora) mais desenvolvida da contabilidade (a chamada contabilidade "por partidas dobradas"), no fato de que, através de determinado sistema de contas, se toma por base a ficção de processos de troca entre as diversas seções da empresa ou entre diversas verbas do cálculo, o que tecnicamente permite a forma mais perfeita de controle da rentabilidade de cada uma das medidas tomadas. O cálculo de capital, em sua feição *formalmente* mais racional, pressupõe, portanto, a *luta entre os homens, uns contra os outros*. E isso se deve ainda a outra condição muito peculiar. Para *nenhuma* economia a "sensação de necessidade" subjetivamente existente pode ser igual à necessidade efetiva, isto é, à necessidade que se deve tomar por base para a satisfação através da obtenção de bens. Pois a questão de se aquela sensação subjetiva pode ser satisfeita ou não depende, por um lado, da escala de urgência e, por outro, dos bens (existentes ou, em regra, ainda a serem obtidos, segundo a urgência) provavelmente disponíveis para a satisfação. Frustra-se a satisfação quando, estando cobertas as necessidades precedentes em termos de urgência, as utilidades necessárias para *esta* satisfação não existem, ou não podem ser obtidas de modo algum, ou apenas com tal sacrifício de força de trabalho ou bens materiais que se prejudicariam necessidades futuras consideradas mais urgentes já pela estimativa precedente. Isso ocorre em toda economia de consumo, mesmo na comunista.

Numa economia com cálculo de capital (*portanto*, com apropriação dos meios de obtenção pelas economias particulares e, *portanto*, com "propriedade" — (veja capítulo I, § 10), isso significa que a rentabilidade depende dos *preços* que os "consumidores" podem e querem pagar (segundo a utilidade marginal do dinheiro e de acordo com seus rendimentos): só se pode produzir de forma rentável para aqueles consumidores que dispõem (conforme aquele princípio) de *rendimentos* correspondentes. A satisfação das necessidades deixa de se realizar não apenas quando há necessidades (*próprias*) mais urgentes, mas também quando existe capacidade aquisitiva (*alheia*) mais forte do que a própria, com respeito a necessidades de *todas* as espécies. O pressuposto da luta entre os homens no mercado, uns contra os outros, como condição da existência do cálculo racional em dinheiro, pressupõe, portanto, por sua vez e de forma absoluta, a influência decisiva do resultado pelas possibilidades de oferecer preços mais elevados, por parte dos consumidores que dispõem de maiores rendimentos, ou pelas possibilidades de vender por preços mais baixos, por parte dos produtores mais bem equipados para a obtenção de bens — especialmente por parte daqueles que possuem poderes de disposição sobre dinheiro ou outros bens importantes para a obtenção. Especialmente pressupõe preços *efetivos* — e não apenas preços fictícios, convencionalmente estabelecidos para fins técnicos quaisquer — e, portanto, dinheiro *efetivo* que circule como meio de troca demandado (e não tenha apenas caráter simbólico, para fins de cálculos técnicos nas empresas). A orientação pela probabilidade de determinados preços em dinheiro e pela rentabilidade implica, portanto, 1) que as diferenças entre os diversos interessados na troca quanto ao abastecimento em dinheiro ou em outros bens especificamente mercáveis se tornam decisivas para a direção que toma a obtenção ou a produção de bens, desde que esta tenha finalidade lucrativa, uma vez que só são e podem ser satisfeitas as necessidades com "poder aquisitivo". Implica, portanto, 2) que a questão de quais sejam as necessidades a serem cobertas mediante a obtenção de bens depende inteiramente da rentabilidade ou obtenção dos respectivos bens. Esta, por sua vez, constitui uma categoria *formalmente* racional, mas que justamente por isso se comporta com indiferença em face de postulados *materiais*, a não ser que estes sejam capazes de se apresentarem no mercado na forma de *poder aquisitivo suficiente*.

Denominamos *bens de capital* (em oposição a objetos possuídos ou parcelas de um patrimônio) todos aqueles bens dos quais se dispõe sob orientação por um cálculo de capital. Chamamos *juros de capital* — em oposição aos juros de empréstimo das diversas espécies possíveis: 1) a possibilidade mínima de rentabilidade, considerada normal, na base do cálculo de rentabilidade, com respeito a determinados meios de aquisição materiais; 2) os juros pelos quais os empreendimentos *aquisitivos obtêm* dinheiro ou bens de capital.

A exposição contém apenas fatos já conhecidos numa forma um tanto mais especificada. Quanto ao caráter técnico do cálculo de capital, cabe recorrer às exposições correntes, em parte excelentes, da teoria do cálculo (Leitner, Schär etc.).

1) O conceito de capital tem aqui um rigoroso sentido "contábil" e de economia privada, como impõem as razões de conveniência. Esta terminologia colide menos com o uso corrente da linguagem do que com a terminologia de que infelizmente se costumava servir a linguagem científica, de maneira pouco homogênea de resto. Para comprovar em sua aplicabilidade a terminologia rigorosamente referida à economia privada, recentemente cada vez mais utilizada pela linguagem científica, basta fazer as seguintes perguntas, bem simples: O que significa quando 1) uma sociedade por ações possui um "capital nominal" de um milhão, quando 2) este se "reduz" e quando 3) as leis contêm regulamentos referentes ao capital nominal determinando, por exemplo, o que deve ser investido a favor desse capital e como isso deve ser feito. Significa que (com respeito ao item 1), na distribuição do lucro, se procede de tal modo que só se pode

assentar como "lucro" o excedente total do "ativo" sobre o "passivo", averiguado mediante o inventário, estimado corretamente em dinheiro e que *supera* um milhão, podendo só este importe ser *distribuído* entre interessados para qualquer aplicação (no caso de uma empresa individual: que só esse excedente pode ser *consumido* para fins da gestão patrimonial da empresa). Significa que (com respeito ao item 2), em caso de grandes perdas, não se deve esperar o momento em que, talvez só muitos anos depois, mediante a acumulação de eventuais lucros, se chega a um excedente total de mais de um milhão, mas que se pode distribuir o "lucro" na base de um excedente total menor: justamente *para isso* precisa-se reduzir o "capital", e esta é a finalidade da operação. 3) A finalidade dos regulamentos referentes ao modo em que o capital nominal deve ser coberto e ao momento e ao modo em que pode ser "reduzido" ou "aumentado" é esta: dar aos credores e acionistas a garantia de que a distribuição do lucro ocorre "corretamente", de acordo com as regras do cálculo racional de empresa, isto é que *a*) mantém-se a rentabilidade e *b*) isso não acarreta a redução da garantia real dos credores. Os regulamentos referentes aos "rendimentos" referem-se todos à inclusão de objetos na conta do "capital". 4) Que significa dizer "o capital dirige-se a outros investimentos" (por falta de rentabilidade)? Isso pode referir-se ao "patrimônio", pois "investir" é uma categoria da administração de bens e não da atividade aquisitiva. Pode também (raramente) significar que os *bens* de capital perdem em parte essa qualidade por serem vendidos como rebotalho ou ferro-velho, em parte novamente a adquirem. 5) O que significa quando se fala do "poder do capital"? Significa que os que têm poderes de disposição sobre meios de aquisição e possibilidades econômicas utilizáveis num empreendimento aquisitivo como *bens* de capital, ocupam, em virtude desses poderes de disposição e em virtude da orientação da gestão econômica pelos princípios do cálculo aquisitivo capitalista, uma posição de poder específica diante de outros.

Já nos primórdios de atos aquisitivos racionais, o capital (mas não com este nome) aparece como importe *calculado* em dinheiro: assim, por exemplo, na *commenda*. Bens de diversas espécies eram entregues a um comerciante viajante para sua venda num mercado estrangeiro e — eventualmente — para a compra de outros bens destinados ao mercado próprio, repartindo-se os ganhos e as perdas, em determinada proporção, entre os participantes do empreendimento: o comerciante viajante e o dono do capital. Para se poder realizar isso, os bens tinham de ser estimados em dinheiro — fazendo-se, portanto, um *balanço* inicial e outro final do empreendimento: o "capital" da *commenda* (ou: *societas maris*) constituía o importe dessa estimação, importe que servia *exclusivamente* para fins de cálculo entre os participantes e para mais nada.

Que significa dizer "mercado de capital"? Significa que há bens — especialmente dinheiro —, solicitados com o fim de empregá-los como *bens* de capital, e empreendimentos aquisitivos (particularmente "bancos" de determinada espécie), encarregados de colocá-los à disposição (especialmente dinheiro) para aquele fim, daí obtendo lucro. No caso do chamado "capital de empréstimo" — entrega de dinheiro contra a devolução do mesmo importe, com ou sem "juros" —, *nós* só falaremos de "capital" quando o empréstimo constitui a atividade essencial de um empreendimento aquisitivo; em todos os demais casos, falaremos simplesmente de "empréstimo em dinheiro". No uso corrente fala-se de "capital" sempre que se pagam "juros", uma vez que estes costumam ser calculados como determinada quota do importe total: é só por causa desta função *de cálculo* que o importe em dinheiro de um empréstimo ou depósito é chamado "capital". No entanto, não há dúvida de que esta é a origem do termo (*capitale* = importe total do empréstimo; segundo se afirma — mas não há prova —, significa a soma de "cabeças" nos contratos sobre o empréstimo de gado). Contudo, isto não tem importância. Já nos primórdios de nossa história encontramos a entrega de bens em espécie *estimados* segundo seu valor em dinheiro, sobre a base do qual se calculavam os juros, de modo que também neste caso os "bens de capital" e o "*cálculo* de capital" aparecem lado a lado numa forma que desde então é típica. No caso de um simples empréstimo, que, como é sabido, forma parte de toda administração de *bens, não* falaremos de "capital de empréstimo", com referência ao emprestador, quando serve para fins de gestão patrimonial. Tampouco, naturalmente, do ponto de vista do prestatário.

O conceito de "empreendimento" corresponde ao corrente, só que salientamos expressamente a orientação pelo cálculo de capital, que na maioria das vezes é pressuposta como evidente,

a fim de indicar que nem toda atividade aquisitiva como tal pode ser chamada "empreendimento", senão apenas aquela que é suscetível de se orientar pelo cálculo de capital (quer se trate de capitalismo em escala gigantesca ou "minúscula"). Por outro lado, é indiferente se esse cálculo de capital se realiza de fato de maneira *racional*, sendo efetuado segundo princípios racionais. Do mesmo modo, só falaremos de "lucro" e "perda" com referência a empreendimentos com cálculo de capital. É claro que para nós as atividades aquisitivas sem interferência de capital (do escritor, médico, advogado, funcionário público, professor, empregado, técnico, trabalhador) constituem "ganho", mas não as chamamos de "lucro" (tampouco é de uso corrente essa forma). "Rentabilidade" é um conceito aplicável a *todo* ato aquisitivo suscetível de cálculo, de forma independente, com os meios da técnica da contabilidade comercial (contratação de determinado trabalhador ou instalação de determinada máquina, determinação de pausas no trabalho etc.).

Para a definição do conceito de "juros de capital" não é conveniente partir dos juros estipulados para um empréstimo. Quando alguém ajuda um camponês com sementes de cereais, estipulando com ele determinado acréscimo ao devolvê-las, ou quando a mesma coisa ocorre com dinheiro que uma gestão patrimonial necessita e outra pode dar, não é conveniente designar-se este processo como "capitalista". Estipula-se o acréscimo (os "juros") — em caso de procedimento racional — porque o *prestatário*, considerando suas probabilidades de abastecimento em caso de tomar o empréstimo, espera que estas superarão o acréscimo estipulado, em oposição às previstas para o caso de renúncia ao empréstimo, enquanto que o *emprestador* conhece essa situação e tira proveito dela, na medida em que a utilidade marginal de sua disposição sobre os bens emprestados, nesse momento, está *superada* pela utilidade marginal do acréscimo estipulado para o momento da devolução. Trata-se aqui ainda de categorias da gestão orçamentária e da administração de bens, mas não do cálculo de capital. Do mesmo modo, quem, em caso de necessidade, pede a um "judeu do dinheiro" um empréstimo para fins de consumo próprio não paga "juros de capital" no sentido desta terminologia, mas trata-se de um pagamento para remunerar o empréstimo. O emprestador profissional calcula (em caso de gestão econômica racional) os "juros" que receberá de seu capital *comercial* e sofrerá "prejuízo" se esse grau de rentabilidade não for alcançado, por não serem devolvidas certas quantias emprestadas. *Estes* juros constituem, para nós, "juros de capital"; todos os demais são simplesmente "juros". "Juros de capital", no sentido desta terminologia, são, portanto, sempre juros *do* capital, e não *para* o capital, e estão sempre ligados a estimativas em dinheiro e, por conseguinte, ao fato sociológico do *poder de disposição* "privado", isto é, *apropriado, sobre meios de aquisição*, sujeitos ou não ao mercado, poder sem o qual não poderia haver um cálculo de "capital", tampouco, *em conseqüência*, um *cálculo* de "juros". No empreendimento aquisitivo racional, os juros calculados, por exemplo, sobre uma partida que aparece como "capital" representam o mínimo de rentabilidade, por cuja obtenção ou não se *aprecia* a idoneidade da respectiva forma de emprego dos *bens* de capital em questão ("idoneidade", naturalmente, do ponto de vista de aquisição, isto é, de rentabilidade). A taxa pela qual se calcula esse mínimo de rentabilidade orienta-se, como é sabido, apenas aproximadamente pelas possibilidades atuais de juros para créditos oferecidos no "mercado de capital", apesar de que, naturalmente, seja a existência desses créditos que suscita essas medidas de cálculo, assim como a existência da troca mercantil suscita os assentamentos nas contas. No entanto, a explicação daquele fenômeno fundamental da economia capitalista: o de que continuamente *se efetuam* pagamentos em remuneração por "*capitais* de empréstimos" — *por* empresários —, só pode ser obtida mediante a resposta a esta pergunta: por que os empresários, em média, têm sempre boas possibilidades de alcançar certa rentabilidade apesar de pagar essa remuneração aos emprestadores, ou seja, quais são as condições gerais pelas quais, em média, a troca de 100 unidades presentes por $100 + x$ unidades futuras é racional? A teoria econômica, nesse caso, responderá com a relação de utilidade marginal entre bens presentes e bens futuros. Bem, para o sociólogo seria, então, interessante saber em que *ação* humana essa suposta relação se manifesta de modo que as pessoas atingidas podem tomar por base de suas operações as conseqüências dessa estimação diferencial, sob a forma de "juros". Pois a questão de quando e onde isso ocorre não é de modo algum evidente. Isso de fato ocorre, como é sabido, nas economias *aquisitivas*. Decisiva, em primeiro lugar, é a *relação de poder* econômica entre os empreendimentos aquisitivos, por um lado, e as gestões patrimoniais, por

outro, entre aqueles que consomem os bens oferecidos e aqueles que oferecem certos meios de obtenção (sobretudo trabalho). Empreendimentos econômicos só são fundados e *continuam* funcionando (em forma capitalista) *quando* se espera o mínimo dos "juros de capital". A *teoria* econômica, que pode ser bem diversa, diria, então, que aquele aproveitamento da situação de poder — conseqüência da propriedade privada dos meios de produção e dos produtos — possibilita apenas à *primeira* categoria de sujeitos econômicos uma gestão econômica, por assim dizer, "adaptada aos juros".

2. Externamente, a administração de patrimônio e o empreendimento aquisitivo podem parecer aproximar-se até a identidade. A primeira só se distingue de fato da segunda pelo *sentido* último concreto da gestão econômica: o aumento e a manutenção da rentabilidade e da posição de poder no mercado pela empresa, por um lado, e a segurança e aumento do patrimônio e da renda, por outro. Na prática, porém, este último sentido não tende necessariamente de modo exclusivo a uma das alternativas, nem é possível decidir-se, em cada caso, de qual delas se trata. Quando, por exemplo, o patrimônio do gerente de uma empresa coincide por completo com o poder de disposição sobre os meios de gestão empresarial, sendo o lucro idêntico à renda, ambas parecem andar de mãos dadas. Mas circunstâncias da vida pessoal, de todo tipo, podem levar o gerente a tomar, na gerência da empresa, um caminho irracional, irracional do ponto de vista da orientação pela racionalidade do funcionamento da empresa. Mas, sobretudo, na maioria dos casos não coincidem patrimônio e disposição sobre a empresa. Além disso, dívidas pessoais excessivas do proprietário, interesse pessoal em receitas atuais elevadas, partilhas de herança etc. exercem muitas vezes uma influência altamente irracional — do ponto de vista dos interesses da empresa — sobre a gerência desta, o que leva freqüentemente à adoção de medidas que possam eliminar por completo esse tipo de influência (fundação de empresas familiares em forma de sociedades por ações, por exemplo). Essa tendência à separação entre gestão patrimonial e empresa não é casual. Provém da circunstância de que o *patrimônio* e seu destino, do ponto de vista da *empresa*, e os interesses dos proprietários em obter determinados rendimentos, do ponto de vista da rentabilidade, são fatores *irracionais*. Assim como o cálculo de rentabilidade de uma empresa nada nos diz sobre as possibilidades de provisão das pessoas interessadas, em sua qualidade de trabalhadores ou consumidores, os interesses no patrimônio ou nos rendimentos, por parte de um indivíduo ou de uma associação com poder de disposição sobre a empresa, não se orientam necessariamente pelo máximo *persistente* de rentabilidade da empresa ou pela situação de poder no mercado. (Isso também não ocorre, naturalmente — e *precisamente* não costuma ocorrer —, quando o poder de disposição sobre a empresa aquisitiva está nas mãos de uma "cooperativa de produção".) Os interesses *objetivos* de uma gerência racional moderna de uma empresa não são, de modo algum, idênticos aos interesses *pessoais* do detentor ou dos detentores do poder de disposição, e até muitas vezes se opõem: *isso* significa a separação, em princípio, entre "gestão patrimonial" e "empresa", mesmo nos casos em que os "donos" do poder de disposição e os "donos" dos objetos dos quais se dispõe são os mesmos.

Por motivos de conveniência, a separação entre "gestão patrimonial" e "empresa aquisitiva" deveria ser adotada e mantida rigorosamente também pela terminologia. Uma compra de "valores" por um rentista, a fim de desfrutar dos rendimentos em dinheiro, não é investimento de "capital", mas de *patrimônio*. Um empréstimo em dinheiro concedido por uma pessoa particular, a fim de adquirir o direito aos juros, não é a mesma coisa, do ponto de vista do emprestador, que um empréstimo em dinheiro concedido por um banco ao mesmo prestatário; diferem também, do ponto de vista do prestatário, um empréstimo em dinheiro dado a um consumidor ou a um empresário (para fins lucrativos): no primeiro caso, trata-se de *investimento* de capital por parte do banco, no segundo, de *obtenção* de capital por parte do empresário. Mas o investimento de capital pelo emprestador, no primeiro caso, pode ter, para o prestatário, o caráter de um simples empréstimo para fins de sua gestão patrimonial; a aceitação de capital por ele, no segundo caso, pode ter, para o emprestador, o caráter de um simples "investimento de patrimônio". A fixação das diferenças entre patrimônio e capital, gestão patrimonial e empresa aquisitiva não é sem importância, uma vez que, sem fazer essa distinção, não se pode chegar, especialmente, à compreensão do desenvolvimento na Antiguidade e dos limites do capitalismo daquela época (para este problema, ainda são importantes os conhecidos estudos de Rodbertus,

apesar de todos seus equívocos e apesar de eles serem incompletos — e, como complemento, as exposições acertadas de K. Bücher).

3. Nem todos os empreendimentos aquisitivos com cálculo de capital estavam ou estão orientados pelo *mercado* "em sentido duplo", isto é, *tanto* comprando no mercado os meios de obtenção ou produção *quanto* oferecendo nele os produtos (ou resultados finais). Arrendamentos de tributos e financiamentos das mais diversas espécies são efetuados com cálculo de capital sem que ocorra o último processo. As conseqüências, muito importantes, serão expostas mais adiante. Trata-se, nestes casos, de atividades aquisitivas com cálculo de capital, mas sem orientação pelo mercado.

4. Diferenciamos aqui, por motivos de conveniência, *atividade* aquisitiva e *empresa* aquisitiva. Realiza uma *atividade* aquisitiva aquele que, em determinada forma, atua, pelo menos *entre outras coisas,* com o fim de adquirir bens (na forma de dinheiro ou em espécie) que ainda não possui. Isto se aplica, portanto, tanto ao funcionário público ou ao trabalhador quanto ao empresário. Por outro lado, só chamamos *empresa* aquisitiva de mercado aquele tipo de atividade aquisitiva que se orienta continuamente pelas oportunidades no *mercado* mediante o emprego de *bens* como meios de aquisição para obter dinheiro no momento da troca, ou *a*) mediante a produção e venda de *bens* procurados ou *b*) mediante o oferecimento de *serviços* procurados — seja por troca livre ou por aproveitamento de oportunidades apropriadas como nos casos expostos no parágrafo anterior. Não apresenta "atividade aquisitiva", no sentido desta terminologia, o rentista, por mais racional que seja sua "gestão econômica" com respeito a sua propriedade.

5. Ainda que *teoricamente* seja evidente a circunstância de que as estimativas da utilidade marginal pelos últimos *consumidores*, vinculadas aos rendimentos destes, determinam a direção na rentabilidade das empresas aquisitivas produtoras de bens, a Sociologia não deve ignorar o fato de que a "cobertura de necessidades capitalistas" *a*) "desperta" novas necessidades e faz com que outras, anteriores, desapareçam, e *b*) influi, em alto grau, mediante sua propaganda agressiva, sobre a satisfação de necessidades pelos consumidores, *qualitativa e quantitativamente*. Isto constitui precisamente uma de suas características essenciais. No entanto, cabe dizer que, na maioria destes casos, não se trata de necessidades de urgência máxima. Mas também o *tipo* de alimentação ou habitação, numa economia capitalista, está determinado, em grande medida, por aqueles que as oferecem.

§ 12. O *cálculo em espécie* pode apresentar-se nas combinações mais diversas. Fala-se de *economia* monetária no sentido de uma economia com uso típico de dinheiro e, portanto, orientada pelas situações de mercado estimadas em dinheiro; fala-se de *economia* natural no sentido de uma economia sem uso de dinheiro, podendo-se, de acordo com isso, diferenciar as economias historicamente dadas segundo o grau em que empregam ou não dinheiro.

A *economia* natural, por sua vez, não é uma coisa exatamente definida, mas pode apresentar estruturas bem diversas. Pode significar

a) uma economia absolutamente *sem troca*, ou

b) uma economia *com troca* em espécie, sem emprego de dinheiro como meio de troca.

No primeiro caso (*a*), pode ser tanto

α) uma economia individual, de gestão econômica 1) plenamente comunista ou 2) cooperativista (com cálculo na base de participação), e em ambos os casos sem qualquer autonomia ou autocefalia dos participantes individuais: *economia doméstica fechada*, quanto

β) uma combinação de diversas economias individuais, em todos os demais aspectos autônomas e autocéfalas, todas elas obrigadas a prestações em espécie destinadas a uma economia central (existente para satisfazer às necessidades senhoriais ou da cooperativa): *economia de prestações em espécie* (*oikos*, associação política rigorosamente litúrgica [baseada em prestações (N.T.)].

Em ambos os casos, dada a pureza de tipo (ou na medida em que esta seja suficiente), só se conhece o cálculo *em espécie*.

No segundo caso (b), ela pode ser

α) economia natural com *troca* puramente em espécie, sem uso de dinheiro e sem cálculo em dinheiro (economia pura de troca em espécie), ou

β) economia de troca em espécie com *cálculo* (ocasional ou típico) em dinheiro (comprovada, como tipo, no antigo Oriente, mas também muito divulgada em outros lugares).

Para os problemas de *cálculo* em espécie somente oferece interesse o caso a α em suas duas formas, ou então uma situação especial do caso a β quando as prestações são efetuadas em unidades racionais *de empresa*, como seria inevitável, mantida a técnica moderna, no caso de uma "socialização total".

Todo cálculo em espécie está orientado, segundo sua essência mais íntima, pelo consumo: satisfação de necessidades. É evidente que também na base da economia natural pode-se realizar uma atividade correspondente à "aquisitiva". Isso ocorre de forma que *a*) em caso de economia natural *sem* troca, os meios disponíveis de obtenção ou produção, em espécie, e o trabalho são empregados na produção e obtenção de bens, segundo um plano e sobre a base de um cálculo no qual se compara o estado de satisfação de necessidades a ser alcançado com aquele que aconteceria sem satisfação alguma ou em caso de emprego alternativo dos respectivos meios, considerando-se o primeiro mais vantajoso do ponto de vista da gestão patrimonial. Ou ocorre de forma que *b*), em caso de economia de *troca* em espécie, se procura alcançar planejadamente, mediante a troca efetuada exclusivamente em espécie (eventualmente: em atos repetidos), um abastecimento de bens que, comparado com o que existiu antes, na ausência dessas medidas, é avaliado como promovendo uma satisfação mais abundante das necessidades. Mas, só quando se trata de bens qualitativamente *iguais*, pode-se realizar uma comparação *numérica, inequívoca* e sem estimativas inteiramente subjetivas. Naturalmente, é possível criar determinadas *deputações* típicas de consumo, como aquelas em que se baseavam as ordens de salários e prebendas pagos em espécie, particularmente no Oriente (e que até se tornavam objetos de circulações, à semelhança de nossos valores públicos). Em caso de bens tipicamente muito semelhantes (cereais do vale do Nilo), o armazenamento com operações de giro (como no Egito) era tecnicamente tão viável quanto o de barras de prata como cobertura para bilhetes emitidos por um banco. Do mesmo modo (e isto é mais importante), pode-se averiguar numericamente o resultado *técnico* de determinado processo de produção e compará-lo com processos técnicos de natureza diferente. No caso de produto final igual, isso também pode dar-se segundo a natureza e quantidade dos meios de produção exigidos. Ou, ainda, no caso de meios de produção ou obtenção iguais, segundo os produtos finais diferentes, com procedimentos diversos. Nem sempre, mas muitas vezes, é possível, nesses casos, a comparação numérica em importantes problemas parciais. Mas o simples "cálculo" começa a tornar-se problemático no momento em que devem ser considerados meios de produção de natureza diversa e de múltipla aplicabilidade ou produtos finais qualitativamente diferentes.

Na verdade, todo empreendimento capitalista continuamente efetua em seus cálculos operações de contas em espécie. Dado um tear de determinada construção, com urdume e fio de determinada qualidade, averigua-se, com os seguintes fatores dados: capacidade das máquinas, grau de umidade do ar e consumo de carvão, lubrificante, material de desbaste etc., o número de tramas por hora e trabalhador — e isto com respeito a cada trabalhador *individual* — e, com base nisso, o número de unidades do produto que lhe cabe produzir em determinado espaço de tempo. Nas indústrias

em cuja produção aparecem sobras ou produtos acessórios típicos, essa averiguação pode ser feita sem qualquer cálculo em dinheiro, como de fato é. Do mesmo modo podem ser determinados e realmente se determinam, mediante o cálculo em espécie, em circunstâncias dadas, a necessidade normal anual de matéria-prima de uma empresa, estimada segundo sua capacidade técnica de elaboração, o período de desgaste para edifícios e máquinas, e os prejuízos típicos devidos a estrago, perda ou desperdício de material. Mas a comparação de processos de produção de *natureza* diversa e com meios de produção ou obtenção de espécie diferente e múltipla aplicabilidade é uma coisa que o cálculo de rentabilidade das empresas modernas realiza facilmente com base nos custos em dinheiro, enquanto o cálculo em espécie tropeça aqui com problemas difíceis, para os quais não encontra solução "objetiva". É certo que — aparentemente sem necessidade — o cálculo de capital, em suas operações efetivas nas empresas modernas, adota de fato a forma de cálculo em dinheiro mesmo na ausência dessas dificuldades. Mas isso, pelo menos em parte, não é casual. Quando menos porque, por exemplo no caso das "amortizações", para cuidar das futuras condições de produção de uma empresa, esta é a forma que combina a liberdade de ação dotada do máximo de prontidão adaptativa (quando em todo caso de armazenamento de provisões ou de quaisquer outras medidas efetuadas em espécie *sem* este meio de controle, essa ação seria irracional e fortemente inibida) ao máximo de segurança. É difícil imaginar que forma deveriam ter, no cálculo em espécie, os "fundos de reserva" não *especificados*. Além disso, dentro de uma empresa apresenta-se o problema da existência ou não de elementos que, do ponto de vista técnico e concreto, trabalham de um modo irracional (= não rentável), e de se estes existem, quais são eles, e por que, isto é, quais elementos dos gastos em espécie (custos, do ponto de vista do cálculo de capital) deveriam ser *poupados* e, sobretudo, empregados de modo mais racional por outra parte, problema que pode ser resolvido com relativa facilidade e segurança mediante uma verificação das relações, em *dinheiro*, entre "utilidade" e "custos" que constam nos livros — processo em que entra também, como índice, o débito dos *juros* de capital na conta —, mas que apresenta extrema dificuldade mediante um cálculo em espécie de natureza qualquer e é resolvido apenas em casos muito simples e de forma muito sumária. (Não se trata aqui, provavelmente, de limites casuais que possam ser superados por um "aperfeiçoamento" do método de cálculo, mas de limites fundamentais de toda tentativa de calcular em espécie de maneira realmente *exata*. Contudo, esta questão ainda poderia ser discutida, embora não com argumentos provindos do sistema de Taylor e com a hipótese de alcançar algum "progresso", mediante um cálculo qualquer de prêmios ou pontos, sem *emprego* de dinheiro. Pois o problema é precisamente o de como *descobrir* em que *ponto* de uma empresa esses meios poderiam eventualmente ser aplicados, porque justamente nele existem irracionalidades a serem eliminadas — irracionalidades em cuja exata *averiguação* o cálculo em espécie tropeça com dificuldades inexistentes na verificação com base no dinheiro.) O cálculo em espécie como fundamento do cálculo nas empresas (as quais, neste caso, devem ser consideradas empreendimentos heterocéfalos e heterônomos de uma direção planificada da produção ou obtenção de bens) encontra seus limites de racionalidade no problema da *imputação*, o qual, para este tipo de cálculo, não se apresenta na simples forma de uma verificação segundo os livros de contabilidade, mas, sim, na forma extremamente controvertida que possui na "teoria da utilidade marginal". O cálculo em espécie, para fins de uma permanente administração racional dos meios de produção ou obtenção, teria de estabelecer "índices de *valor*" para cada um dos objetos, os quais teriam de assumir a função dos "preços de balanço" na contabilidade moderna. E essa hipótese ainda não inclui a questão de como esses índices poderiam ser desenvolvidos e *controlados*: seja de

modo individual, diferentes para cada empresa (segundo a localização), seja de modo geral, considerando-se a "utilidade social", quer dizer, as *necessidades de consumo* (atuais e *futuras*).

Não adianta aqui supor que algum sistema de cálculo será "encontrado" ou inventado uma vez enfrentado de um modo decidido o problema da economia sem dinheiro: esse problema é um problema fundamental de toda "socialização total", e não se pode falar, de modo algum, de uma "economia planificada" *racional* enquanto nesse ponto, o mais decisivo de todos, não seja conhecido um meio para a organização puramente racional de um "plano".

As dificuldades do cálculo em espécie ainda aumentam quando cabe averiguar se determinada empresa com direção concreta de produção tem no lugar que ocupa sua *localização* racional ou — sempre considerado do ponto de vista da satisfação das necessidades de determinado grupo de pessoas — a teria em outro lugar, também possível, e se, para uma associação econômica dada, com economia natural, do ponto de vista do emprego mais racional possível da força de trabalho e matéria-prima de que dispõe, seria melhor obter determinados produtos mediante uma "troca de compensação" ou mediante fabricação própria. É certo que os fundamentos da determinação da localização são puramente naturais, e também seus princípios mais simples podem ser formulados em dados naturais (veja Alfred Weber, *Grundriss der Sozialökonomik*, seção VI). Mas a averiguação *concreta* de se, segundo as circunstâncias características de determinado lugar concreto, um empreendimento com determinada direção de produção *seria* racional ou se talvez outro, com direção de produção modificada o fosse mais, só é possível no cálculo em espécie com base em estimativas muito grosseiras — salvo no caso de uma localização forçada por ocorrência monopólica de matéria-prima — enquanto que, com base no cálculo em dinheiro, essa averiguação, apesar das incógnitas com as quais sempre se tem de contar, é sempre, em princípio, um problema de cálculo suscetível de solução. Por fim, a comparação, diversa da anterior, da *importância*, isto é, da *procura* das distintas *classes* de bens especificamente diferentes, cuja obtenção mediante produção ou troca é igualmente possível, nas circunstâncias dadas, constitui um problema que, em última instância, entra com todas suas conseqüências no cálculo de cada empresa, determinando, caso se calcule na base de dinheiro, de modo decisivo a rentabilidade, e condicionando assim a direção da produção ou obtenção de bens dos empreendimentos aquisitivos. Para o cálculo em espécie este problema só pode ser resolvido, *em princípio*, com apoio seja da tradição ou de um poder ditatorial que regule o consumo de modo inequívoco (tanto faz se estamentalmente diferenciado ou igualitário) e, *além disso*, encontre obediência. Mas, mesmo neste caso, persistiria o fato de que o cálculo em espécie *não* é capaz de resolver o problema da *imputação* do rendimento total de uma empresa aos "fatores" e medidas particulares, tal como o consegue o cálculo de rentabilidade em dinheiro, e de que, portanto, precisamente o abastecimento atual de *massas* por *empresas* de produção em massa opõe a resistência mais forte àquela forma de cálculo.

1. Os problemas de cálculo em espécie são tratados com singular penetração por Otto Neurath, em seus numerosos trabalhos suscitados pelas tendências "socializadoras" destes últimos tempos. Para uma "socialização total", isto é, para aquela que conta com o desaparecimento dos *preços* efetivos, este problema é de fato fundamental. (Cabe observar explicitamente que a impossibilidade de sua solução *racional* só indicaria todos os problemas, também os puramente econômicos, que teria de enfrentar semelhante socialização, sem poder "refutar", no entanto, a "justificação" dessa tendência, uma vez que ela *não* se apóia em postulados técnicos, mas, sim, como todo socialismo de *convicção*, em postulados éticos e outros, igualmente absolutos

— coisa que nenhuma ciência é capaz de fazer. Do ponto de vista puramente técnico cabe, porém, levar em consideração a *possibilidade* de que, em regiões com densa população que só podem ser abastecidas na base de um *cálculo* exato, os limites de uma socialização estariam dados, em sua forma e extensão, pela persistência dos *preços* efetivos. No entanto, não cabe tratar aqui dessa questão. Limitamo-nos a observar que a distinção conceitual entre "socialismo" e "reforma social", se couber, tem de ser feita *neste* ponto.)

2. Naturalmente, é completamente certo que a existência de cálculos "puramente" em dinheiro, seja numa empresa individual seja em muitas ou mesmo em todas, e também a estatística mais abrangente do movimento de bens etc., em *dinheiro*, não nos dizem absolutamente nada sobre a natureza do abastecimento de determinado grupo de pessoas com aquilo de que este, em última instância, necessita: bens em espécie; e que, além disso, as estimativas muito discutidas do "patrimônio nacional" em dinheiro só podem ser levadas a sério, na medida em que sirvam a interesses fiscais (isto é, na medida em que fixem o patrimônio sujeito a *impostos*). Às estatísticas de renda em dinheiro isso nem de longe se aplica, na mesma medida, mesmo do ponto de vista do abastecimento em bens em espécie, quando os *preços* destes bens em dinheiro são estatisticamente conhecidos. Só que, também nesse caso, falta toda possibilidade de controle do ponto de vista da racionalidade *material*. Do mesmo modo está certo (o que foi excelentemente exposto por Sismondi e W. Sombart mediante o exemplo da Campagna nos tempos romanos) que uma *rentabilidade* satisfatória (como a apresentava a agricultura extremamente extensiva da Campagna, e isso para *todos* os participantes), em muitos casos, nada tem em comum, do ponto de vista da utilização máxima de determinados meios de produção ou obtenção de bens destinados a satisfazer às *necessidades* de determinado grupo de pessoas, com uma estruturação satisfatória da economia. A forma da *apropriação* (especialmente da apropriação das terras — ponto em que concordamos com F. Oppenheimer —, mas não apenas desta) cria oportunidades de rendas e ganhos de várias espécies que *podem* obstruir de modo permanente o desenvolvimento da aplicação tecnicamente ótima dos meios de produção. (Contudo, isto está *muito* longe de constituir uma peculiaridade justamente da economia capitalista: especialmente as restrições muito discutidas da produção no interesse da rentabilidade dominavam totalmente as constituições econômicas da Idade Média, e a posição de poder da classe trabalhadora, em nossos tempos, pode produzir efeito semelhante. Mas, sem dúvida, encontramos esse fenômeno também na economia capitalista.) A existência de estatísticas de movimentos do dinheiro ou na forma de estimativas em dinheiro não impediu, porém, o desenvolvimento de estatísticas em espécie, como se poderia supor segundo algumas exposições, por mais que se desaprovem, do ponto de vista de postulados ideais, o estado destas e os serviços que prestam. Nove décimos ou mais de nossas estatísticas *não* são estatísticas em dinheiro, mas, sim, em espécie. Considerado em conjunto, o trabalho de toda uma geração quase não consistiu em outra coisa senão a crítica das conseqüências que a orientação da economia puramente pela rentabilidade traz para a provisão de bens em espécie (pois é isso que, em última instância e de modo consciente, todo o trabalho dos chamados "socialistas de cátedra" tem em vista). Só que essa crítica vê a única solução possível numa economia de massas (seja temporária, seja definitiva), não na socialização total, mas, sim, numa reforma do caráter *político*-social, — orientada, em oposição à economia baseada no cálculo em espécie, pela conservação dos preços *efetivos*. Naturalmente, cada qual tem a liberdade de considerar este ponto de vista "meio passo à frente", só que, em si mesmo, ele não era insensato. É verdade que não se deu muita atenção aos problemas da *economia* natural e especialmente à possibilidade de racionalizar o *cálculo* em espécie, e que, em todo caso, essa pouca atenção foi somente histórica e não atual. A guerra — como toda outra guerra no passado — reativou esses problemas, com vigoroso impulso, na forma dos problemas da economia de guerra e de pós-guerra. (E, sem dúvida, o mérito de Otto Neurath, entre outras coisas, consiste em seu tratamento, *imediato* e penetrante, precisamente desses problemas, ainda que discutível tanto nos princípios quanto nos detalhes. O fato de "a ciência" quase não ter tomado posição diante de suas exposições não surpreende, uma vez que elas até agora só existem na forma de prognósticos muito sugestivos, mas com caráter apenas enunciativo, o que torna difícil um exame crítico. O problema começa ali onde terminam suas exposições — até agora — *publicadas*.)

3. Os resultados e métodos da economia de guerra só podem ser utilizados com muito cuidado na crítica da racionalidade *material* de uma constituição econômica. Toda economia

de guerra orienta-se por um fim inequívoco *único* (em princípio) e está em condições de tirar proveito de poderes absolutos de que dispõe a economia de paz apenas quando os "súditos" estão na situação de "escravos do Estado". Além disso, segundo sua essência mais íntima, é uma "economia de bancarrota": o fim que tudo domina faz com que desapareça quase toda consideração da futura economia de paz. Calcula-se com precisão apenas do ponto de vista técnico, enquanto que, economicamente, com respeito a todos os materiais que não estejam ameaçados de esgotamento e, sobretudo, à força de trabalho, se calcula de um modo muito grosseiro. Os cálculos têm, por isso, em sua grande maioria (mas não exclusivamente), caráter técnico. Na medida em que têm caráter econômico, quer dizer, que levam em consideração a concorrência dos *fins* — e não apenas os meios para alcançar determinado fim —, satisfazem-se (do ponto de vista de todo cálculo exato em dinheiro) com considerações e cálculos bastante primitivos, segundo o princípio da utilidade marginal. São, segundo o tipo, cálculos da gestão "patrimonial" e de modo algum têm o sentido de garantir a racionalidade *permanente* da distribuição do trabalho e dos meios de produção selecionados. Portanto, é precário — por mais instrutivas que sejam precisamente as economias de guerra e de pós-guerra para o conhecimento de "possibilidades econômicas" — tirar das formas de cálculo em espécie que correspondem à situação destas economias conclusões sobre sua adequação à economia permanente nos tempos de paz.

Admitimos prontamente: 1) que também o cálculo em dinheiro se vê obrigado a suposições arbitrárias, no caso daqueles meios de produção que não têm preço de mercado (o que particularmente ocorre na contabilidade da agricultura); 2) que algo análogo, ainda que em menor escala, se aplica à *distribuição* dos "custos gerais" na contabilidade, especialmente de empresas com múltiplas atividades; e 3) que toda cartelização, por mais racional que seja — isto é, orientada pelas possibilidades de mercado —, faz com que diminua imediatamente o interesse no cálculo exato, mesmo na área do cálculo de capital, pois ele só é feito onde e na medida em que existe a obrigação de fazê-lo. No entanto, no caso de cálculo em espécie, com referência ao item 1, aquela situação seria universal; com referência ao item 2, *todo cálculo* exato dos "custos gerais", efetuado todavia pelo cálculo de capital, ficaria impossível; e com referência ao item 3, *todo* interesse no cálculo exato ficaria eliminado e teria de ser despertado de novo, artificialmente, por meios de efeito duvidoso (veja acima). A idéia de uma transformação de numeroso quadro de "empregados comerciais" ocupado com a contabilidade num pessoal ocupado com uma *estatística* universal, que se acredita apta a *substituir* a contabilidade em termos de cálculo em espécie, desconhece não apenas os impulsos fundamentalmente diferentes como também as funções completamente diversas da "estatística" e do "cálculo". Elas se distinguem entre si como o burocrata e o organizador.

4. Tanto o cálculo em espécie quanto o cálculo em dinheiro são técnicas *racionais*. Mas, de modo algum, estes dois abrangem a totalidade de gestão econômica existente. É que, além deles, há também a ação economicamente orientada de fato, mas *alheia* ao cálculo. Pode estar orientada pela tradição ou condicionada por fatores afetivos. Toda procura primitiva de alimentos pelo homem é muito semelhante à busca instintiva pelos animais. Também as ações econômicas plenamente conscientes, mas baseadas na devoção religiosa, na excitação guerreira, em sentimentos de piedade ou em outras emoções semelhantes, apresentam um grau mínimo de desenvolvimento de formas de cálculo. "Entre irmãos" (da mesma tribo, da mesma corporação ou da mesma religião), não se "regateia"; dentro do círculo dos familiares, dos camaradas ou dos discípulos, não se calcula, ou apenas se o faz de forma muito elástica, "racionando"-se em caso de necessidade: um primeiro passo, muito modesto, em direção ao cálculo. Sobre a penetração do cálculo no comunismo familiar primitivo, veja, mais adiante, o capítulo V. O veículo do cálculo era por toda parte o dinheiro, e isso explica por que, de fato, o cálculo em espécie permaneceu tecnicamente ainda menos desenvolvido do que os limites da sua natureza imanente lhe permitiriam (neste ponto cabe concordar com O. Neurath).

Durante a impressão desta obra aparece (em *Archiv f. Sozialwis.*, vol. 47, p. 86 e seg.) o trabalho de L. Mises que trata desses problemas ["Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen"; compare também, do mesmo autor: *Die Gemeinwirtschaft*, 2ª edição, 1932, p. 91 e seg. (2ª parte, § 3) e o apêndice (p. 480 e seg.)].

§ 13. A "racionalidade" *formal* do cálculo em dinheiro está, portanto, vinculada a condições *materiais* muito específicas que interessam aqui sociologicamente. Estas são sobretudo:

1. A *luta* no mercado de economias autônomas (relativamente, pelo menos). Os preços em dinheiro são produtos de lutas e compromissos, portanto, de constelações de poder. O "dinheiro" não é uma inofensiva "referência a utilidades indeterminadas" que possa ser alterada arbitrariamente sem que isso tenha por conseqüência a eliminação fundamental do caráter dos preços, marcada pela luta dos homens uns contra os outros; é, em primeiro lugar, meio de luta e preço de luta, e meio de cálculo apenas na forma de uma expressão quantitativa da estimativa das probabilidades na *luta* de interesses.

2. O cálculo em dinheiro alcança o grau máximo de racionalidade, como meio de orientação de caráter calculável para a gestão econômica, na *forma* do cálculo de capital e, nesse caso, com a condição *material* do máximo de liberdade de mercado, no sentido de ausência de monopólios tanto forçadamente impostos e economicamente irracionais quanto voluntariamente criados e economicamente racionais (isto é, orientados pelas oportunidades de mercado). A luta de concorrência pela venda dos produtos, concatenada a essa situação, gera grande quantidade de gastos, especialmente para a organização da venda e a propaganda (em sentido muito amplo), as quais não existiriam sem aquela concorrência (isto é, numa economia planificada *ou* em caso de monopólios absolutos de caráter racional). O cálculo de capital *rigoroso* está, além disso, vinculado socialmente à "disciplina da empresa" e à apropriação dos meios materiais de produção ou obtenção, isto é, à existência de uma relação de *dominação*.

3. Não é a "demanda" em si, mas sim, a demanda *com poder aquisitivo* de utilidades que regula *materialmente*, por intermédio do cálculo de capital, a produção de bens pelas empresas aquisitivas. Decisiva, portanto, para a direção da produção de bens, é a constelação da utilidade marginal no último nível de renda que, segundo a distribuição de propriedade, está tipicamente em condições e disposto a adquirir determinada utilidade. Em conexão com a indiferença absoluta — em caso de liberdade total de mercado — da racionalidade formalmente mais perfeita do cálculo de capital diante de postulados *materiais* de natureza qualquer, essas circunstâncias, próprias do cálculo em dinheiro, constituem os *limites* fundamentais de sua racionalidade. É que esta tem caráter puramente *formal*. A racionalidade formal e a material (qualquer que seja o valor pelo qual se orientam) discrepam, *em princípio*, em todas as circunstâncias, por mais freqüentes que sejam os casos individuais em que empiricamente coincidem (mesmo que isto aconteça em todos os casos individuais, o que é uma possibilidade teórica, construída, porém, na base de condições inteiramente irreais). Pois a racionalidade formal do cálculo em dinheiro, de per si, *nada* nos diz sobre a forma da distribuição material dos bens em espécie. Esta requer sempre uma consideração particular. Mas, do ponto de vista da produção ou obtenção de um *mínimo* de bens materiais para abastecer um *número* máximo de pessoas, considerando-se este o critério da racionalidade, na verdade coincidem, em considerável grau, segundo a experiência das *últimas* décadas, a racionalidade formal e a material, o que se explica pela natureza dos impulsos que põem em movimento o único tipo de ação social economicamente orientada adequado ao cálculo em dinheiro. Mas, em todas as circunstâncias, vale o seguinte: só em conexão com a forma de distribuição da *renda*, a racionalidade formal nos diz alguma coisa sobre a situação do abastecimento material.

§ 14. Denominamos satisfação de necessidades pela "*economia de troca*" toda satisfação econômica de necessidades possibilitada por alguma *situação de interesses*, que se orienta pelas oportunidades de troca e cujas relações associativas somente se referem ao ato de troca. Chamamos satisfação de necessidades pela "*economia planifi-*

cada" toda aquela que, dentro de uma *associação*, orienta-se sistematicamente por ordens estatuídas, de natureza material, sejam estas pactuadas ou forçadamente impostas.

A satisfação de necessidades pela economia de troca pressupõe, normalmente e em caso de racionalidade, o cálculo em dinheiro e, quando existe cálculo de capital, a *separação* econômica *entre gestão patrimonial* e *empreendimento econômico*. A satisfação de necessidades pela economia planificada (em sentido e grau diversos, segundo sua extensão) não pode prescindir do cálculo em espécie, como último fundamento da orientação material da economia, enquanto que, *formalmente*, no que se refere às pessoas economicamente ativas, necessita orientar-se pelas instruções de um quadro administrativo que para ela é indispensável. Na economia de troca, as ações das economias individuais autocéfalas orientam-se de modo autônomo: pela utilidade marginal da propriedade em dinheiro e da renda esperada em dinheiro, no caso da gestão econômica patrimonial, pelas possibilidades de mercado, no caso de atividades aquisitivas casuais, e pelo cálculo de capital, no caso dos *empreendimentos* aquisitivos. Na economia planificada — desde que seja realizada de modo conseqüente — toda ação econômica tem caráter rigoroso da gestão econômica patrimonial e heterônomo, orientando-se por ordenações de caráter permissivo ou proibitivo, por presumíveis recompensas ou castigos. Quando a economia planificada oferece probabilidade de ganhos extras, como meio de despertar o interesse próprio, a natureza e a *direção* da ação assim recompensada permanecem, no que se refere ao aspecto material, reguladas de modo heterônomo. Na economia de troca *pode*, certamente, ocorrer em considerável grau a mesma coisa, ainda que de maneira formalmente voluntária. Ocorre sempre que a diferenciação patrimonial, especialmente de bens de capital, obriga os não-possuidores a se submeterem a determinadas *ordenações* para receber pelo menos algum pagamento para as utilidades que oferecem: sejam estas as ordenações do dono abastado de uma economia doméstica ou então as ordenações, orientadas pelo cálculo de capital, dos possuidores de bens de capital (ou das pessoas de confiança que os últimos designaram para administrar esses bens). Na economia puramente capitalista, este é o destino de toda a classe trabalhadora.

Nas condições da economia de troca, o estímulo decisivo para todas as ações econômicas é, normalmente: 1) para os que não têm propriedade: *a*) a pressão que exerce o risco de carecer de toda provisão, tanto para si mesmo quanto para os "dependentes" (filhos, esposa e, eventualmente, pais), pelo sustento dos quais o indivíduo assume tipicamente a responsabilidade, e *b*) em grau diverso, também a disposição íntima para aceitar como forma de vida a atividade econômica aquisitiva; 2) para os efetivamente privilegiados, em virtude de propriedade ou educação (condicionada, por sua vez, pela propriedade): *a*) as possibilidades de obter, por meio de atividades aquisitivas, rendas de alto nível, *b*) a ambição, *c*) a estimação do trabalho socialmente privilegiado como "profissão" (profissões intelectuais, artísticas, técnicas especializadas); 3) para os que participam das possibilidades de empreendimentos aquisitivos: *a*) o risco de capital próprio e as oportunidades lucrativas próprias, em conexão com *b*) a disposição "profissional" para a atividade aquisitiva racional como α) "prova" da capacidade pessoal, e β) como forma de mando autônomo sobre as pessoas que dependem das disposições próprias, e, além disso, γ) sobre possibilidades de previsão, de interesse vital e cultural, para número indeterminado de pessoas: o *poder*. Entre estes motivos, uma economia planificada orientada pela satisfação de necessidades — em caso de realização radical — tem de diminuir, pelo menos, a *coerção* ao trabalho que provém do risco de ficar sem meios de subsistência, uma vez que, em caso de racionalidade material no setor de abastecimento, não poderia deixar sofrerem em extensão ilimitada os *dependentes* de um trabalhador eventualmente menos eficiente. Além disso, supon-

do-se ainda a mesma realização radical, ela tem de suprimir em considerável grau, e em última instância completamente, a autonomia da gerência de empreendimentos produtivos; e, no que se refere ao risco de capital e à comprovação da capacidade própria pelo mando formalmente *autônomo* ou pela disposição *autônoma* sobre pessoas ou possibilidades de abastecimento de importância vital, ela nem conhece essas coisas, ou então lhes reconhece apenas uma autonomia rigorosamente limitada. Prescindindo-se das possibilidades (eventuais) de ganhos extras, de natureza puramente material, esta economia dispõe, portanto, essencialmente de estímulos ideais, de caráter "altruísta" (em sentido mais amplo) para alcançar *rendimentos* semelhantes, em direção à satisfação de necessidades, àqueles que, segundo a experiência, conseguem realizar a orientação pelas oportunidades de aquisição, dentro da economia aquisitiva, em direção à produção de bens procurados por pessoas com poder *aquisitivo*. Além disso, em caso de realização radical, tem de aceitar a diminuição da racionalidade formal, de cálculo, condicionada (neste caso) pela diminuição inevitável do cálculo em dinheiro e do cálculo de capital. É que a racionalidade material e a formal (no sentido de *cálculo* exato) discrepam necessariamente em considerável grau: essa irracionalidade fundamental e, em última instância, inevitável é uma das origens de toda problemática "social" e, particularmente, da problemática de todo socialismo.

Com respeito aos §§ 13 e 14:

1. Evidentemente, as exposições se referem apenas a coisas geralmente conhecidas, de forma um pouco mais acentuada do que normalmente acontece (veja as frases finais do §14). A economia de troca é o tipo mais importante de todas as ações sociais típicas e universais que se orientam por "situações de interesses". A maneira como ela conduz à satisfação de necessidades é objeto das considerações da teoria econômica e um assunto que, em princípio, damos por conhecido. O emprego da expressão "economia planificada" não significa, naturalmente, que concordamos com os conhecidos projetos do ex-ministro da economia; foi escolhida porque, além de não apresentar contradição lingüística em sua formação, tornou-se a expressão costumeira desde que se fez dela esse uso oficial (em vez da expressão empregada por O. Neurath, tampouco inadequada, de "economia administrativa").

2. O conceito de "economia planificada", neste sentido, *exclui* todas as economias de associações ou reguladas por associações que se orientam por probabilidades de *aquisição* (na forma de corporações, cartéis ou trustes). Abrange apenas economias de associações orientadas pela *satisfação de necessidades*. Uma economia orientada pelas possibilidades de aquisição, por mais rigorosamente que esteja regulada ou dirigida pelo quadro administrativo de uma associação, pressupõe sempre "preços" *efetivos*, qualquer que seja a maneira como estes sejam criados formalmente (no caso-limite do pan-cartelismo: mediante compromissos entre os cartéis, tarifas de salários estabelecidas por "comissões" etc.), e, portanto, cálculo de capital e orientação por este. A "socialização plena", no sentido de uma economia planificada em termos de pura gestão patrimonial e a socialização parcial (de ramos de obtenção de bens) com conservação do cálculo de capital, seguem, apesar da identidade do fim e de todas as formas mistas, *caminhos* que, de ponto de vista técnico, são fundamentalmente diferentes. Situação preliminar de uma economia planificada com gestão econômica patrimonial é todo racionamento do consumo e, em geral, toda medida que tende, em primeiro lugar, a influenciar a *distribuição* dos bens em espécie. A direção segundo um plano de *obtenção* de bens, tanto faz se realizada por cartéis voluntariamente criados ou forçadamente impostos, ou por instituições estatais, tem em vista, em primeiro lugar, a organização racional do emprego dos meios de obtenção e da força de trabalho, e precisamente por isso não — ou pelo menos (segundo seu próprio sentido) *ainda não* — pode prescindir do *preço*. Por isso, não é casual que o socialismo de "racionamento" se dê muito bem com o socialismo do "conselho de fábrica" que (contra a vontade de seus dirigentes racional-socialistas) está necessariamente ligado a interesses de *apropriação dos trabalhadores*.

3. Não cabe examinar aqui, em seus detalhes, a formação de associações econômicas do tipo de cartéis, corporações ou outras associações de artesãos, isto é, a regulação ou utilização monopólica de *oportunidades de aquisição*, tanto faz se forçadamente imposta ou pactuada (regularmente a primeira, mesmo ali onde formalmente aparece a segunda). Sobre isto (em forma muito geral), compare o capítulo I, § 10, e, mais adiante, no exame da apropriação de oportunidades econômicas (este capítulo, §§ 19 e seguintes). A oposição entre as duas formas do socialismo — a evolucionista e orientada pelo problema da produção — sobretudo, a marxista —, e a outra que, partindo do problema da distribuição, tende à economia planificada racional e que hoje em dia se voltou a chamar de "comunista" —, oposição que existe desde a *Misère de la philosophie* de Marx, ainda não pôde ser superada. A oposição entre as tendências do socialismo russo, com as lutas apaixonadas entre Plekhanov e Lenin, estava também condicionada, em última instância, pela mesma coisa, e a cisão atual do socialismo, apesar de estar condicionada, em primeiro lugar, por lutas extremamente fortes pelas posições de lideranças (e as respectivas prebendas), deve-se também e no fundo à mesma problemática, a qual, em virtude da economia de guerra, assumiu uma tendência específica, por um lado, em favor da idéia da economia planificada, e, por outro, em favor do desenvolvimento dos interesses de apropriação. A questão de se *dever* ou não criar uma "economia planificada" (qualquer que seja seu sentido e extensão) não é, naturalmente, nesta forma, um problema científico. Do ponto de vista científico, só cabe perguntar: quais as conseqüências que ela (com determinada forma) *provavelmente* teria, ou seja, o que se teria de aceitar também em caso de tal tentativa. É um mandamento da sinceridade a admissão, por *todos* os interessados, de que se conta com *alguns* fatores conhecidos, mas também com o mesmo número de fatores parcialmente desconhecidos. Os detalhes deste problema, em seus aspectos materiais, não podem ser examinados de modo decisivo nesta exposição, e nos aspectos que aqui interessam só podem ser tocados fragmentariamente e em conexão com as formas das associações (particularmente, do Estado). Temos aqui de nos limitarmos à exposição breve (mas inevitável) da problemática técnica mais elementar. O fenômeno da economia de troca *regulada* também não foi tratado aqui ainda, pelas razões expostas no começo deste parágrafo.

4. A penetração da gestão econômica de uma sociedade pela economia de troca pressupõe, por um lado, a *apropriação* dos portadores materiais das utilidades e, por outro, a *liberdade* de mercado. Esta última aumenta em importância, 1) à medida que se torna mais completa a apropriação dos portadores materiais das utilidades, particularmente dos meios de obtenção (de produção e de transporte), pois o máximo de mercabilidade destes significa o máximo de orientação da gestão econômica pelas situações de mercado. Mas, além disso, essa importância cresce 2) à medida que a apropriação vai se limitando aos portadores *materiais* de utilidades. Toda apropriação de pessoas (escravidão, servidão) ou de possibilidades econômicas (monopólios de clientela) significa restrição da ação humana orientada por situações de mercado. Com toda razão designou Fichte (em *Der geschlossene Handelsstaat*) como característica da ordem moderna de propriedade na economia de troca a limitação do conceito de "propriedade" a bens materiais (ampliando-se, ao mesmo tempo, o grau de autonomia do poder de disposição, inerente à propriedade). Essa transformação da propriedade correspondeu aos interesses de todos os *interessados no mercado*, uma vez que favoreceu sua orientação irrestrita pelas oportunidades de lucro suscitadas pela situação de mercado. O desenvolvimento para essa forma característica da ordem de propriedade foi, portanto, principalmente obra de sua influência.

5. A expressão muito usada de "economia comum" foi evitada por motivos de conveniência, uma vez que faz supor como normal um "interesse comum" ou um "sentimento de comunidade" que não fazem necessariamente parte do conceito: a economia de um senhor feudal ou de um monarca absoluto (do tipo dos faraós do "Novo Império") pertence, em oposição à economia de troca, à mesma categoria que a economia doméstica de uma família.

6. Para o conceito de "economia de troca" é indiferente se nela existem ou não, e em que extensão, economias "capitalistas", isto é, orientadas pelo cálculo de capital. Em particular, o tipo normal da economia de troca é a satisfação de necessidades com base na economia monetária. Seria errado supor que a existência de economias capitalistas cresce proporcionalmente ao desenvolvimento da satisfação de necessidades com base na economia monetária e, muito mais ainda, que esta se desenvolve necessariamente na mesma direção que tomou no Ocidente.

O certo é precisamente o contrário. A extensão crescente da economia monetária: 1) pôde andar de mãos dadas com a monopolização progressiva, por parte do *oikos* de um príncipe, das oportunidades aproveitáveis com grandes lucros — assim foi no Egito, na época dos Ptolomeus, com uma economia monetária bastante desenvolvida, como provam os livros de contabilidade ainda conservados: preservou-se, entretanto, o cálculo em dinheiro em termos de gestão econômica patrimonial, sem tornar-se cálculo de capital; 2) pôde acontecer, com a ampliação da economia monetária, e "emprebendamento" das oportunidades fiscais, com o resultado de uma estabilização tradicionalista da economia (assim na China, como será visto oportunamente); 3) a utilização capitalista de patrimônios em dinheiro pôde investir estes em negócios promissores de lucro, mas *não* orientados pelas oportunidades de troca de um livre mercado de bens *nem*, portanto, pelas oportunidades de *obtenção de bens* (assim, quase exclusivamente, em todas as regiões econômicas fora do Ocidente moderno, por razões a serem ainda expostas).

§ 15. Toda forma típica de ação social economicamente orientada e de relação associativa de conteúdo econômico, dentro de um grupo de pessoas significa, em alguma extensão, um modo particular de distribuir e coordenar serviços humanos para o fim da obtenção de bens. A realidade da ação econômica mostra-nos a distribuição de serviços distintos entre pessoas diversas e a coordenação destes em resultados comuns, o que, aliás, se dá em combinações altamente diversas com os meios materiais de obtenção. Contudo, na multiplicidade infinita desses fenômenos pode-se distinguir alguns *tipos*.

Os serviços humanos de natureza econômica dividem-se em:

a) serviços de gerência e

b) serviços orientados por gerência: *trabalho* (conceito que empregaremos neste sentido no que segue).

É claro que o trabalho *também* é serviço de gerência até no mais alto grau concebível, quando se o define como absorção de tempo e esforço. No entanto, o uso do termo que escolhemos, em *oposição* ao serviço de gerência, corresponde àquele que, por motivos sociais, é comum no uso corrente da linguagem de hoje, e é *neste* sentido particular que o empregaremos no que segue. Em geral, no entanto, falaremos de "serviços".

As formas em que serviços e trabalhos podem ser realizados em um grupo de pessoas distinguem-se tipicamente do seguinte modo:

1. *tecnicamente* — segundo a maneira pela qual, para o decurso técnico de processos de obtenção, os serviços de vários colaboradores se distribuam entre estes e se coordenem entre si e com os meios materiais de obtenção;

2. *socialmente*, — e neste caso:

A) conforme os serviços individuais sejam ou não objetos de *economias* autocéfalas e autônomas, e segundo o caráter econômico das mesmas; e, em conexão direta com isso:

B) segundo a forma e extensão em que estejam *apropriados* ou não: *a*) os serviços individuais; *b*) os meios materiais de produção ou obtenção; *c*) as possibilidades econômicas de aquisição (como fontes ou meios de aquisição), e segundo a forma, condicionada pelos fatores anteriores: α) da classificação (social) das *profissões* e β) da formação (econômica) do *mercado*; por fim,

3. cabe perguntar, do ponto de vista econômico, em relação a todo tipo de coordenação de serviços entre si ou com meios materiais de obtenção, e também em relação ao modo como são distribuídas entre a gestão econômica e a apropriação: trata-se de emprego em termos de gestão patrimonial ou aquisitiva?

Com respeito a este parágrafo e aos seguintes, deve-se consultar a exposição sempre exemplar, de K. Bücher, no artigo "Gewerbe", do *HWB. d. Staatswiss.* e, do mesmo autor, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*: trabalhos fundamentais, de cuja terminologia e esquema afastamo-nos em alguns pontos apenas por motivos de conveniência. Outros citados aqui não seriam muito úteis, uma vez que não apresentamos *novos* resultados, mas apenas um esquema que serve para nossos fins.

1. Observamos expressamente que aqui — conforme o exige o contexto — recapitulamos sumariamente o aspecto *sociológico* dos fenômenos, enquanto que o *econômico* só aparece na medida em que encontra sua expressão nas categorias sociológicas formais. A exposição só teria caráter econômico *material* incluindo-se as condições de mercado e preço, tocadas até agora apenas em seu aspecto teórico. No entanto, em observações preliminares gerais de nosso tipo, esses aspectos materiais da problemática só poderiam ser incluídos em forma de teses, com o perigo de unilateralidades *muito* graves. E os métodos interpretativos *puramente* econômicos são tão sedutores quanto contestáveis. Veremos, por exemplo, as seguintes afirmações: a época decisiva para o desenvolvimento do "trabalho livre", ainda que regulado por associações, da Idade Média é a época "das trevas" dos séculos X a XII, e nesta é especialmente importante a situação do trabalho qualificado (do camponês, mineiro, artesão), situação orientada pelas oportunidades de *renda* dos senhores territoriais, feudais e jurisdicionais — todos eles representando poderes *particulares* em *concorrência* por estas. A época decisiva para o desenvolvimento do capitalismo é a da grande revolução crônica dos preços, no século XVI. Esta significa uma *alta* absoluta e relativa dos *preços* de (quase) todos os produtos *agrícolas* (ocidentais) e, por conseguinte — conforme conhecidos princípios da economia agrária —, tanto estímulo quanto possibilidade do *empreendimento* comercial e, com isso, da grande *empresa*, em parte capitalista (na Inglaterra), em parte de caráter feudal (nos territórios situados entre o rio Elba e a Rússia). Por outro lado, significa, em parte (na verdade, na maioria dos casos), uma alta absoluta, porém *não relativa* (em geral) de importantes produtos *artesanais* — ou até, ao contrário, em forma típica, uma baixa *relativa* desses preços e, por isso, um estímulo para criar formas de empresas capazes de concorrer no mercado, *na medida em que* existam, dentro das empresas e fora delas, as condições prévias necessárias para isso — o que não foi o caso da Alemanha, circunstância que marca o início de seu "declínio" econômico. Mais tarde foram criados os sucessores dessas empresas, os empreendimentos industriais capitalistas. Condição prévia para isto é o desenvolvimento de mercados *em massa*. Sintomas desse desenvolvimento são, sobretudo, determinadas transformações na política comercial inglesa (prescindindo-se de outros fenômenos). Estas e outras afirmações semelhantes teriam de ser utilizadas para documentar considerações *teóricas* sobre as condições econômicas *materiais* do desenvolvimento da estrutura econômica. Contudo, isto não é possível aqui. Essas teses, bem como numerosas semelhantes (em sua grande maioria contestáveis), não podem ser incluídas nesses conceitos estritamente sociológicos, mesmo que não sejam totalmente errôneas. Com a renúncia a um ensaio *nesta* forma, desiste-se nas subseqüentes considerações deste capítulo, por agora e conscientemente, de toda "explicação", limitando-se (provisoriamente) à *tipificação* sociológica (assim como ocorreu nas considerações anteriores, com a renúncia ao desenvolvimento de uma teoria do preço e do dinheiro). Sublinhamos fortemente o "por agora". Pois unicamente os fatos reais *econômicos* fornecem-nos a matéria viva para uma verdadeira explicação capaz de abranger também o *decurso* do desenvolvimento sociologicamente relevante. Trata-se aqui apenas de oferecer, por agora, um quadro básico para operar com conceitos definidos de forma razoavelmente inequívoca.

É claro que, aqui, tratando-se de uma sistemática em forma de esquema, não é possível observar a seqüência histórico-empírica nem a genético-típica das formas particulares possíveis.

2. Foi criticado freqüentemente e com razão que, na terminologia econômica, muitas vezes não se faz distinção entre os conceitos de "empresa" e "empreendimento". "Empresa", no âmbito da ação economicamente orientada, significa uma categoria *técnica* que designa a forma em que estão continuamente coordenados determinados serviços de trabalho entre si e com os meios de obtenção materiais. Seu contrário é a ação *a*) inconstante ou *b*) *tecnicamente* descontínua, tal como sempre ocorre em toda gestão patrimonial puramente empírica. O contrário de "empreendimento" — um tipo de orientação *econômica* (pelo lucro) — é a "gestão patrimonial" (orientação pela satisfação de necessidades). Mas a oposição entre "empreendimento" e

"gestão patrimonial" não é exaustiva, pois existem ações *aquisitivas* que não se incluem na categoria de "empreendimento": toda atividade aquisitiva puramente pelo *trabalho* — do escritor, do artista, do funcionário público — não é nem uma coisa nem outra, enquanto que o recebimento e gasto de *rendas* é evidentemente "gestão patrimonial".

Nos parágrafos anteriores, não obstante aquela oposição, falamos de "empresa aquisitiva" sempre que se realiza uma *ação* de empresário, duradoura e coerente em sua continuidade: tal ação não pode ser imaginada, de fato, *sem* a constituição de uma "empresa" (eventualmente individual, sem quadro de ajudantes). O importante, nesses casos, para nós, foi acentuar a separação entre gestão patrimonial e empresa. No entanto, cabe admitir agora que o termo "empresa aquisitiva", em vez de "empreendimento aquisitivo" com caráter contínuo, só é adequado (por ser inequívoco) para o caso mais simples de coincidência da unidade *técnica* da "empresa" com a unidade do "empreendimento". Sem dúvida, pode ocorrer na economia de troca que várias "empresas", tecnicamente separadas, estejam unidas numa unidade de "empreendimento". Mas, naturalmente, isto *não* se realiza simplesmente pela união pessoal na figura do empresário, mas se constitui pela unidade da orientação por determinado plano *homogeneamente* formulado, referente à exploração para fins aquisitivos (por isso, transições são possíveis). Quando só falamos de "empresa", deve-se entender sempre que nos referimos àquela unidade técnica — consistente em instalações, meios de trabalho, força de trabalho e direção técnica (eventualmente heterocéfala e heterônoma) —, unidade que também existe (segundo o uso corrente da linguagem) na economia comunista. O termo "empresa aquisitiva" só será empregado, no que segue, quando a unidade técnica e a econômica (de "empreendimento") são idênticas.

A relação entre "empresa" e "empreendimento" mostra-se terminologicamente com agudeza especial quando se trata de categorias como "fábrica" e "indústria domiciliar". A última é evidentemente uma categoria relativa ao empreendimento. Do ponto de vista do funcionamento técnico, uma empresa comercial e empresas como *partes* integrantes das unidades de *gestão patrimonial* de trabalhadores (sem haver trabalho numa oficina — a não ser que se trate de organização com mestres intermediários), com *serviços* especificados prestados à empresa comercial e vice-versa, coexistem lado a lado. Portanto, não há como compreender o processo exclusivamente sob este aspecto; para isso, devem ser incluídas as categorias mercado, empresa, empreendimento, gestão patrimonial (dos trabalhadores individuais), utilização aquisitiva dos serviços remunerados. O conceito de "fábrica" *poderia* ser definido — conforme muitas vezes proposto — de forma economicamente indiferente, uma vez que se *pode* deixar à parte a situação do trabalhador (livre ou não), a forma da especialização do trabalho (especialização técnica interna ou não) e a natureza dos meios de trabalho empregados (máquinas ou não). Portanto, simplesmente como trabalho de *oficina*. Mas, em todo caso, deve-se incluir na definição, *além disso*, a forma da *apropriação* da oficina e dos meios *de trabalho* (por *um* proprietário); se isto não for feito, o conceito se confundirá com o do *ergasterion*. E, uma vez feito, parece, em princípio, mais conveniente considerar tanto a "fábrica" quanto a "indústria domiciliar" como duas categorias estritamente *econômicas* do empreendimento *baseado no cálculo de capital*. Numa ordem rigorosamente socialista, não existiriam então nem "fábricas" nem "indústrias caseiras", mas apenas *oficinas, instalações, máquinas, ferramentas* e serviços de oficina e domiciliares de todas as espécies.

3. Sobre o problema das "etapas do desenvolvimento" econômico, nada cabe dizer, por enquanto, no que segue, a não ser o absolutamente imprescindível no respectivo contexto, e isto só de passagem. Limitamo-nos aqui a antecipar o seguinte:

Com toda razão se faz recentemente a distinção entre formas da *economia* e formas da *política* econômica. As fases definidas por Schmoller, antecipadas por Schönberg e desde então modificadas: economia doméstica, economia de aldeia — incluindo-se aqui, como outra "etapa", a economia de gestão patrimonial fundiária senhorial e de nobreza patrimonial —, economia urbana, economia territorial e economia nacional, estavam determinadas, em *sua* terminologia, pela natureza da *associação* reguladora da economia. Mas nada garante que a associações de extensão diferente correspondam formas diferentes de regulação econômica. A "política da economia territorial", por exemplo, era em grau muito amplo apenas uma adoção das regulações da economia urbana, e suas disposições "novas" não se distinguiam especificamente da política "mercantilista" das associações *estatais* especificamente patrimoniais, porém já relativamente

racionais (e neste sentido "política da economia nacional", segundo a terminologia costumeira, porém pouco adequada). Mas muito menos ainda acontece necessariamente de a estrutura interna da economia — a forma em que os serviços se especificam, especializam e coordenam, o modo em que eles se distribuem entre economias independentes e a forma da apropriação da valorização do trabalho, dos meios de obtenção e das possibilidades de aquisição — corresponder àquela extensão da associação, portadora (presumível!) de determinada política econômica, e tampouco de essa estrutura, quanto a seu *sentido*, se modificar sempre que mude aquela extensão. A comparação entre o Ocidente e a Ásia, e entre o Ocidente moderno e o da Antiguidade mostraria o quanto é errônea essa suposição. Mesmo assim, na consideração econômica, não se pode deixar à parte a existência ou não de associações *materialmente* reguladoras da economia — mas isto não se refere exclusiva e especialmente às associações *políticas* — e o *sentido* fundamental de sua regulação. Pois é um fator que exerce influência muito forte sobre o *modo de aquisição*.

4. A *intenção* de nossas considerações é também aqui, sobretudo, a averiguação das condições prévias do grau máximo de racionalidade *formal* da economia e a relação delas com as "exigências" *materiais* de natureza qualquer.

§ 16. I. *Tecnicamente* [§ 15 tópico 1, p. 72] as formas de articulação de serviços distinguem-se:

A. segundo a divisão e coordenação dos *serviços*. E isto

1. segundo a natureza dos serviços aceitos pela *mesma* pessoa, isto é,

a) nas mãos de uma pessoa podem estar:

α) ao mesmo tempo, serviços de direção e de execução, ou

β) somente os primeiros ou somente os segundos.

Com respeito a *a*: a oposição é naturalmente relativa, uma vez que ocorre "colaboração" ocasional, em serviços de execução, por parte de pessoas que normalmente só realizam serviços de direção (camponeses com grande propriedade, por exemplo). De resto, todo pequeno lavrador, artesão ou pequeno barqueiro constitui o tipo α.

b) A mesma pessoa pode executar

α) serviços que tecnicamente são *heterogêneos* e produzem resultados finais diversos (combinação de serviços), e isto

$\alpha\alpha$) por falta de especialização do serviço em seus componentes técnicos, ou

$\beta\beta$) de modo sazonal, ou

$\gamma\gamma$) em virtude da utilização de capacidades não exigidas pelo serviço principal (serviços acessórios).

Ou a mesma pessoa executa

β) unicamente determinados serviços específicos, e isto

$\alpha\alpha$) em virtude da natureza do resultado final: de modo que a mesma pessoa executa todos os serviços exigidos por esse resultado, tecnicamente *heterogêneos* entre si, tanto simultâneos quanto sucessivos (tratando-se, portanto, *neste* sentido, de *combinação* de serviços): *especificação de serviços*; ou

$\beta\beta$) em virtude da natureza do próprio *serviço*, tecnicamente especializado, de modo que em determinados casos o produto final só pode ser conseguido mediante os serviços simultâneos ou sucessivos (dependendo do caso) de várias pessoas: *especialização de serviços*.

A oposição é muitas vezes relativa, porém existente, em princípio, e historicamente importante.

Com respeito a *b*α: o caso $\alpha\alpha$ existe tipicamente em economias domésticas primitivas, nas quais — prescindindo-se da divisão típica do trabalho entre os sexos (sobre isso, ver capítulo V) — cada qual cuida de todos os serviços, segundo a necessidade.

Típica para o caso $\beta\beta$ era a alternância, devida à mudança das estações, entre o trabalho agrícola e o industrial, no inverno.

Para o caso $\gamma\gamma$, o trabalho agrícola acessório dos trabalhadores urbanos e os numerosos "trabalhos acessórios" que são aceitos — até hoje, nos escritórios modernos — porque as pessoas têm tempo ocioso.

Com respeito a $b\beta$: típica para o caso $\alpha\alpha$ é a estruturação das profissões na Idade Média: uma imensa diversidade de ofícios, cada um especificado num só produto final, mas sem tomar em consideração que este exigia muitas vezes processos de trabalho tecnicamente heterogêneos, ocorrendo, portanto, *combinação* de serviços. O caso $\beta\beta$ abrange todo o desenvolvimento moderno do trabalho. No entanto, do ponto de vista rigorosamente psicofísico, quase não existem serviços, nem mesmo os extremamente "especializados", que sejam de fato absolutamente *isolados*; sempre há neles um momento de *especificação* de serviços, ainda que tenha deixado de estar orientada pelo produto final, como ocorreu na Idade Média.

O modo de dividir e coordenar os serviços (veja *A* acima) difere, além disso,

2. segundo a forma em que se *coordenam* os serviços de várias pessoas para a obtenção de *um* resultado. É possível:

a) *acumulação* de serviços: combinação técnica de serviços *homogêneos* de várias pessoas a fim de chegar ao resultado:

α) mediante serviços paralelamente organizados e tecnicamente independentes unsdos outros,

β) mediante serviços (homogêneos) tecnicamente unidos num serviço global.

Como exemplos servem, para o caso α, ceifeiros ou empedradores que trabalham de modo paralelo; para o caso β, os serviços de transporte de colossos, ocorridos no antigo Egito em grande escala (milhares de trabalhadores forçados), atrelando-se grande número de pessoas para realizarem o mesmo serviço (tração por cordas).

b) *Coordenação* de serviços: combinação técnica de serviços qualitativamente *heterogêneos*, isto é, especializados (A 1 *b* β, $\beta\beta$) para a obtenção de um resultado:

α) mediante serviços tecnicamente independentes uns dos outros;

$\alpha\alpha$) realizados de modo simultâneo, isto é, paralelo; ou

$\beta\beta$) sucessivamente, de forma especializada;

β) mediante serviços especializados, tecnicamente *unidos* (tecnicamente complementares), realizados em atos simultâneos.

1. Um exemplo muito simples para o caso α, $\alpha\alpha$ são os trabalhos de tecelagem em trama e urdume, além de muitos processos de trabalho semelhantes, na verdade, *todos* aqueles que se realizam de modo paralelo e tecnicamente independente, resultando num produto final comum.

2. Para o caso α, $\beta\beta$, o exemplo costumeiro e mais simples, que se encontra em todas as indústrias, é a relação entre fiar, tecer, pisoar, tingir e aprestar.

3. Típicas para o caso β, desde o segurar de um pedaço de ferro pelo ajudante e a martelada pelo ferreiro, são todas as formas de trabalhar "de mão em mão", nas fábricas modernas. Fora da esfera de fábrica, o conjunto de uma orquestra ou de uma companhia de teatro constituem um tipo máximo.

§ 17. (Ainda: I, cf. § 16.)

Tecnicamente, as formas de articulação de serviços distinguem-se, além disso,

B. quanto à extensão e ao modo em que se combinam com meios de obtenção materiais complementares. Em primeiro lugar

1. segundo

a) ofereçam serviços não-produtivos;

Exemplos: lavadeiras, barbeiros, representações artísticas etc.

b) produzam ou transformem bens materiais, isto é, elaborem "matérias-primas", ou os transportem. Mais exatamente, segundo sejam
α) serviços de aplicação ou
β) serviços de produção ou
γ) serviços de transporte, de bens. A oposição é muito fluida.

Exemplos de serviços de aplicação: pintores, decoradores, estucadores etc.

Distinguem-se, além disso,
2. segundo o grau em que deixem os respectivos bens prontos para o consumo; desde o produto bruto da agricultura ou mineração até o produto pronto para o consumo e transportado ao *lugar* de consumo.

3. por fim, segundo utilizem
a) "*instalações*" e, neste caso,
$\alpha\alpha$) instalações de energia, quer dizer, meios para a obtenção de energia aplicável, isto é,
1) energia natural (água, vento, fogo), ou
2) energia mecanizada (sobretudo: de vapor, elétrica, magnética),
$\beta\beta$) oficinas especiais,
b) *meios de trabalho* e, neste caso,
$\alpha\alpha$) ferramentas,
$\beta\beta$) aparelhos,
$\gamma\gamma$) máquinas,
eventualmente só uma ou outra destas categorias de meios de obtenção, ou nenhuma delas. Denominamos "ferramentas" aqueles meios de trabalho cuja criação se orienta pelas condições psicofísicas do trabalho manual humano; "aparelhos", aqueles em cujo funcionamento se orientam os serviços humanos de "manejo"; "máquinas", os aparelhos mecanizados. As diferenças, muito fluidas, têm certa importância para a caracterização de determinados períodos da técnica industrial.

A utilização de instalações de energia mecanizada e máquinas, característica da grande indústria moderna, está *tecnicamente* condicionada *a*) pela capacidade de rendimento e economia de esforço humano específicas e *b*) pela uniformidade e calculabilidade específicas do rendimento, qualitativa e quantitativamente. Por isso, só é racional quando há procura suficientemente ampla dos respectivos produtos, isto é, nas condições da economia de troca, quando há capacidade de compra suficientemente extensa para estes bens, ou seja, quando existe uma confirmação correspondente da renda em dinheiro.

Naturalmente, não poderia ser estabelecida aqui uma teoria do desenvolvimento da técnica e economia das ferramentas e máquinas, nem em seus aspectos mais rudimentares. Por "aparelhos" entendemos aqui instrumentos de trabalho como o tear movido a pedal e numerosos outros, nos quais já se manifesta a *autonomia* da técnica mecânica em face do organismo humano (ou animal, em outros casos) e sem a existência dos quais (neles se incluem, particularmente, as diversas "instalações extrativas" da mineração) não teriam surgido as máquinas em suas funções atuais. (As "invenções" de Leonardo eram "aparelhos".)

§ 18. II. Do ponto de vista *social* [§ 15, tópico 2], as formas da distribuição de serviços distinguem-se:

A. segundo o modo em que estejam distribuídos serviços qualitativamente diversos ou, *particularmente, complementares, entre economias* autocéfalas e (mais ou menos) autônomas; e, em seguida, do ponto de vista econômico, segundo estas sejam *a*) gestões patrimoniais, ou *b*) empreendimentos aquisitivos. Pode haver:

1. Economia unitária com especialização (ou especificação) e coordenação de serviços *puramente interna*, isto é, totalmente heterocéfala e heterônoma e de natureza puramente técnica (distribuição de serviços da economia unitária). Do ponto de vista econômico, a economia unitária pode ser:

a) gestão patrimonial, *b*) empresa aquisitiva.

Uma *gestão patrimonial* unitária seria, na maior escala possível, uma economia nacional comunista e, na menor, uma economia familiar primitiva, a qual abrange todos os serviços dirigidos à obtenção de bens, ou a grande maioria destes (economia doméstica fechada). O tipo do empreendimento aquisitivo com especialização e coordenação internas de serviços é, naturalmente, o empreendimento combinado gigante, na medida em que aparece em face de terceiros, no setor comercial, exclusivamente como unidade. Estes dois extremos iniciam e concluem (por enquanto) o desenvolvimento das "economias unitárias" autônomas.

2. Ou existe distribuição de serviços *entre* economias autocéfalas. Esta pode ser:

a) especialização ou especificação de serviços entre economias individuais heterônomas, porém autocéfalas, as quais se orientam por determinada ordem pactuada ou forçadamente imposta. Esta ordem, por sua vez, pode estar materialmente orientada

1) pelas necessidades de uma economia dominante, isto é,

α) da *gestão patrimonial* de um senhor (distribuição de serviços do tipo do *oikos*), ou

β) de uma economia aquisitiva senhorial;

2) pelas necessidades dos membros de uma associação cooperativista (distribuição de serviços da economia de associações) e, neste caso, do ponto de vista econômico, ou

α) segundo os princípios da economia de gestão patrimonial, ou

β) segundo os princípios da economia aquisitiva.

A associação, por sua vez, pode ser, em todos estes casos:

I) associação apenas reguladora da economia (materialmente) ou,

II) ao mesmo tempo, associação econômica.

Ao lado de tudo isto existe

b) a especialização de serviços da economia de *troca*, entre economias autocéfalas e autônomas, as quais se orientam materialmente só pela situação de interesses e, portanto, formalmente só pela ordem estabelecida por uma associação ordenadora (capítulo II, § 5, d).

1. Tipo para o caso I: associação apenas reguladora da economia, com caráter de 2 (associação cooperativista) e α (gestão patrimonial): o artesanato de aldeia, na Índia (*establishment*); para o caso II: associação econômica, com caráter de 1 (gestão patrimonial senhorial), é a repartição da satisfação de necessidades da gestão patrimonial de príncipes, senhores territoriais ou feudais (também, no caso de príncipes, de necessidades políticas) entre as economias individuais dos súditos, vassalos, servos, ou entre escravos, pequenos lavradores e artesãos de aldeia demiúrgicos (veja adiante), fenômeno que se encontra, em forma primitiva, no mundo inteiro. Caráter apenas regulador da economia (I) tinham, por exemplo, freqüentemente os serviços artesanais exigidos, no caso 1, em virtude do direito de proscrição do senhor territorial, e, no caso 2, em virtude do direito de proscrição das cidades (na medida em que, como freqüentemente ocorreu, *não* perseguiram fins materiais, mas apenas fiscais). No caso de economia aquisitiva (*a* 1 β): repartição de serviços industriais caseiros entre gestões patrimoniais individuais.

O tipo para *a* 2 *β*, no caso II, está representado por todos os exemplos de especialização de serviços imposta, em várias pequenas indústrias muito antigas. Na indústria metalúrgica de Solingen existia originalmente especialização de serviços pactuada entre os participantes, a qual só mais tarde assumiu caráter de indústria domiciliar, sob direção senhorial.

Tipos para o caso *a* 2 *β* I (associação apenas reguladora) são todas as regulações do comércio na aldeia e na cidade, na medida em que interferiam *materialmente* nas formas da obtenção de bens.

O caso 2 *b* é o da moderna economia de troca.

Em pormenores, acrescentaremos o seguinte:

2. As ordens das associações do caso *a* 2 *α* I, enquanto referentes à economia de gestão patrimonial, estão orientadas de um modo particular: pelas necessidades previstas dos *participantes* individuais e não pelos fins de gestão patrimonial da *associação* (de aldeia). As obrigações de serviços especificadas que assim se orientam denominamos *liturgias naturais demiúrgicas*, e esta forma de providência chamamos satisfação de necessidades demiúrgica. Trata-se sempre de regulações — por uma associação — da distribuição e — eventualmente — coordenação de trabalho.

Não empregamos, no entanto, esta designação quando (casos 2 *a* II) a *associação* (seja esta senhorial ou cooperativista) tem economia própria, em interesse da qual se distribuem serviços especializados. Nestes casos, os tipos estão representados pelas ordens referentes a prestações de serviços ou em espécie, especializadas ou especificadas, vigentes em grandes propriedades feudais, senhorios territoriais e outras gestões patrimoniais em grande escala. Mas também os serviços repartidos por príncipes ou associações políticas, comunais ou outras, em primeiro lugar *não* economicamente orientadas, em favor da *gestão patrimonial* senhorial ou da associação. A estas obrigações de fornecimento de bens ou serviços, qualitativamente especificados, por parte de lavradores, artesãos ou comerciantes, denominamos *liturgias naturais de oikos*, quando o recebedor é uma grande gestão patrimonial pessoal; quando o recebedor é a gestão patrimonial de uma associação, denominamos *liturgias naturais de associação*; ao princípio desta forma de provisão da gestão patrimonial de uma associação econômica denominamos satisfação *litúrgica* de necessidades. Esta forma de satisfação de necessidades desempenhou historicamente um papel extraordinariamente importante, ao qual voltaremos em várias ocasiões. Em associações políticas, ocupou o lugar das modernas "contribuições fiscais", em associações econômicas significou uma "descentralização" das grandes gestões patrimoniais em virtude da repartição da satisfação de suas necessidades entre lavradores obrigados a fornecer serviços ou bens em espécie, artesãos em serviço da gestão doméstica e outros obrigados a prestar serviços de todas as espécies, os quais não foram mais mantidos e empregados na gestão comum, mas tinham suas gestões próprias, permanecendo, porém, dependentes da grande gestão patrimonial em virtude de suas obrigações para com a mesma. Para a grande gestão patrimonial da Antiguidade, Rodbertus foi o primeiro que empregou o termo *oikos*, o qual — segundo ele — se caracteriza pela autarquia — em princípio — da satisfação de necessidades por membros da gestão ou dependentes da mesma, os quais dispõem, sem troca alguma, dos meios de obtenção materiais. De fato, as grandes gestões patrimoniais da Antiguidade, senhoriais e, mais ainda, as principescas (sobretudo, as do "Novo Império", no Egito) representam, ainda que em *grau* muito diverso (raramente em forma pura), tipos de gestões cuja satisfação das necessidades se reparte entre dependentes, obrigados a determinadas prestações (de serviços ou em espécie). O mesmo fenômeno se encontra, em determinadas épocas, na China e na Índia e, em extensão menor, em nossa Idade Média, começando com o *Capitulare de villis*; a troca externa não faltava, na maioria das vezes, na grande gestão patrimonial, tendo, porém, caráter de troca para fins de provimento. Tampouco faltavam transações efetuadas em dinheiro; mas desempenhavam um papel secundário na cobertura de necessidades e estavam vinculadas à tradição. Também nas economias obrigadas a prestações litúrgicas não faltava a troca externa. Mas o decisivo é que, principalmente, a satisfação de necessidades ocorria mediante os bens em espécie recebidos como remuneração pelos serviços repartidos: isto é, mediante emolumentos em espécie e prebendas, na forma de terras. Naturalmente, as transições são fluidas. Mas sempre se trata de uma regulação, por parte de uma associação econômica, da orientação dos serviços em relação à distribuição e coordenação do trabalho.

3. Para o caso *a* 2 I (associação *reguladora* da economia), são tipos bastante puros do caso *β* (orientação pelos princípios da economia aquisitiva) aquelas regulações econômicas existentes nas comunas ocidentais da Idade Média, bem como nas corporações e castas da China e da Índia, que prescreviam o número e a natureza dos postos de mestre e a técnica do trabalho, portanto, o modo de orientação do trabalho nas profissões artesanais. Mas isto só *na medida em que* o sentido *não* era a satisfação de necessidades de consumo pelos serviços dos artesãos, mas, *sim* — o que nem sempre, mas freqüentemente foi o caso — a garantia das possibilidades aquisitivas dos artesãos: especialmente a "manutenção" da qualidade de serviço e a repartição da clientela. Como toda regulação da economia, esta também significou, naturalmente, uma limitação da liberdade de mercado e, portanto, da orientação autônoma pelos princípios da economia aquisitiva, por parte dos artesãos: estava orientada pela garantia do "sustento" para os empreendimentos artesanais existentes e, portanto, internamente afim, em seus aspectos materiais, com a orientação pelos princípios da economia de gestão patrimonial, não obstante sua forma de empreendimento aquisitivo.

4. Tipos para o caso *a* 2 II *β*, além dos tipos puros da indústria caseira já mencionados, são sobretudo as grandes quintas no leste de nosso país, com as pequenas economias de lavradores dependentes, orientadas pelas ordens estabelecidas pela quinta, e também as do nordeste, com sistema semelhante. Tanto a economia da grande quinta quanto a da indústria caseira são empreendimentos aquisitivos do senhor da quinta ou do comerciante empresário; os empreendimentos econômicos dos lavradores dependentes ou dos trabalhadores a domicílio orientam-se, no que se refere à forma de distribuição e coordenação dos serviços que lhes foi imposta, primordialmente pelas obrigações de trabalho que lhes impõem os regulamentos de trabalho da quinta ou derivadas da sua situação de dependência de trabalhadores a domicílio. Em todos os demais aspectos são gestões patrimoniais. Sua atividade aquisitiva não é autônoma, mas heterônoma em favor do empreendimento aquisitivo do senhor da quinta ou do comerciante empresário. Dependendo do grau de uniformização dessa orientação, a situação pode aproximar-se da distribuição de serviços puramente técnica *dentro* da mesma empresa, como ocorre na "fábrica".

§ 19. (Ainda II, cf. § 18.) Do ponto de vista social, as formas de distribuição de serviços se distinguem, além disso,

B. segundo o modo em que estão *apropriadas* as oportunidades que existem na forma de remuneração por determinados serviços. Objetos da apropriação podem ser:

1. oportunidades de utilização de serviços;
2. meios de obtenção materiais;
3. oportunidades de lucro em virtude de serviços de gerência.

Sobre o conceito sociológico de "apropriação" veja acima, capítulo I, § 10.

Com respeito a 1) apropriação de oportunidades de utilização de trabalho, neste caso é possível:

I. que o serviço seja prestado a um destinatário individual (senhor) ou a uma associação,

II. que o serviço se venda no mercado.

Em *ambos* os casos existem possibilidades, radicalmente opostas entre si:

Primeira possibilidade:

a) apropriação monopólica das oportunidades de utilização pelo próprio trabalhador ("*trabalho livre, dentro dos limites da corporação*"); esta pode ser:

α) hereditária e alienável, ou

β) pessoal e inalienável, ou

γ) hereditária, mas inalienável

e em todos estes casos pode ter este caráter ou incondicionalmente ou na base de determinadas condições materiais.

Exemplos de 1 *a* α são para o caso I: artesãos de aldeia; para o caso II: direitos artesanais "reais", na Idade Média; de 1 a β, para o caso I: todos os "direitos a um cargo"; de 1 a γ, casos I e II: certos direitos artesanais na Idade Média, mas sobretudo na Índia, e "cargos" medievais de todas as espécies.

Segunda possibilidade:

b) apropriação da utilização da força de trabalho pelo *proprietário* dos trabalhadores ("*trabalho dependente*"):

α) livre, isto é, hereditária e alienável (escravidão total), ou

β) hereditária, mas não alienável ou não *livremente* alienável, por exemplo, em conjunto com os meios de trabalho materiais — particularmente o solo (servidão, sujeição hereditária).

A apropriação da utilização do trabalho por um senhor pode estar materialmente limitada (*b*, β: servidão). Nesse caso, o trabalhador não pode abandonar seu posto por decisão unilateral nem ser despedido por decisão unilateral do senhor.

Essa apropriação da utilização do trabalho pode ser aproveitada, pelo proprietário

a) no interesse da própria gestão patrimonial e, nesse caso,

α) como fonte de rendas em espécie ou em dinheiro, ou

β) como força de trabalho nos serviços da gestão patrimonial (escravos da casa ou servos);

b) no interesse de um empreendimento aquisitivo e, nesse caso,

α) como $\alpha\alpha$) fornecedores de mercadorias, ou $\beta\beta$) elaboradores, para a venda, de matéria-prima fornecida (*indústria domiciliar dependente*),

β) como força de trabalho no próprio empreendimento (empreendimento com trabalho de escravos ou servos).

Por "proprietário" entendemos aqui e no que segue sempre alguém que, *como tal, não* participa necessariamente no processo de trabalho, seja como diretor seja como trabalhador. Como proprietário, *pode* ser o "diretor", mas não necessariamente e freqüentemente não é o caso.

A utilização de escravos e servos (dependentes de todas as espécies) "para fins de gestão patrimonial", *não* como trabalhadores num empreendimento aquisitivo mas como fonte de renda, era típica na Antiguidade e nos inícios da Idade Média. Documentos cuneiformes revelam, por exemplo, a existência de escravos de um príncipe persa que foram instruídos em determinados ofícios, *talvez* para servirem de força de trabalho na própria gestão patrimonial, *talvez* para trabalharem para uma clientela, de forma *materialmente* livre e na base de certas prestações ao proprietário (em grego, ἀποφορά, em russo *obrok*, em alemão, *Halszins* ou *Leibzins*). Esse foi quase sempre o caso com os escravos helênicos (houve, porém, exceções); em Roma, a economia independente com *peculium* ou *merx peculiaris* (e, naturalmente, tributos pagos ao senhor) cristalizou-se em instituições jurídicas. Na Idade Média, a propriedade de servos (*Leibherrschaft*) assumiu, em grande parte — regularmente, por exemplo, no oeste e sul da Alemanha —, o caráter de um simples direito a certas rendas pagas por pessoas que, de resto, eram quase independentes; na Rússia, foi muito freqüente (ainda que não constituísse a regra) a limitação efetiva do senhor à obtenção do *obrok* por parte de servos que, ainda que em precária situação jurídica, estavam livres para mudar de domicílio.

A utilização de trabalhadores dependentes para fins "aquisitivos" assumiu, especialmente nas indústrias domiciliares dos senhores territoriais (mas também, provavelmente, em algumas principescas, por exemplo, dos faraós), as seguintes formas:

a) indústria dependente com base em *fornecimento*: entrega de bens em espécie cuja matéria-prima (fibra de linho, por exemplo) foi produzida e elaborada pelos próprios trabalhadores (lavradores servos), ou

b) indústria dependente com base em *elaboração*: a elaboração de material fornecido pelo senhor. Possivelmente, o produto, pelo menos em parte, foi convertido em dinheiro pelo senhor. Em muitos casos (assim na Antiguidade) essa valorização no mercado se manteve nos limites de atos ocasionais — o que não foi o caso nos inícios da Idade Moderna, particularmente nas regiões fronteiriças eslavo-germânicas: foi sobretudo aqui (mas não exclusivamente) que surgiram indústrias domiciliares mantidas por senhores de dependentes e servos. A gestão aquisitiva do senhor pôde tornar-se *empresa* contínua tanto na forma de

a) *trabalho dependente com base no domicílio*, quanto na de

b) *trabalho dependente com base na oficina*..

Ambas as formas encontram-se — a última como *uma* das formas diversas do *ergasterion* —, na Antiguidade, nas oficinas dos faraós e dos templos, e também (segundo provam os frescos de vários túmulos) naquelas de grandes senhores de servos, no Oriente; além disso, aparecem na Grécia helênica (Atenas: Demóstenes), nas oficinas coordenadas às grandes quintas romanas (cf. as exposições de Gummerus), em Bizâncio, no *genitium* (=*gynaikeion* carolíngio e, na Idade Moderna, por exemplo, na fábrica russa que trabalha com servos (cf. o livro de M. v. Tugan-Baranovski, sobre a fábrica russa [1900]).

Terceira possibilidade:

c) Ausência de *toda* apropriação (trabalho formalmente "livre", neste sentido da palavra): trabalho em virtude de um contrato voluntário, por ambas as partes. O contrato, no entanto, pode estar *materialmente* regulado de muitas maneiras por ordens forçadamente impostas pela tradição ou pela lei, referentes às condições de trabalho.

O trabalho livre na base de contratos pode ser e é utilizado tipicamente

a) para fins de gestão patrimonial:

α) como trabalho ocasional (chamado por Bücher "*Lohnwerk*" [trabalho assalariado]);

αα) na própria unidade doméstica do empregador;

ββ) na unidade doméstica do trabalhador; (chamado por Bücher "*Heimwerk*" [trabalho domiciliar]);

β) como trabalho permanente:

αα) na própria unidade doméstica do empregador (criado alugado);

ββ) na unidade doméstica do trabalhador (típico: o colono);

b) para fins aquisitivos e, neste caso,

α) como trabalho ocasional, ou

β) como trabalho permanente e, em ambos os casos, também unidade doméstica

1) na unidade doméstica do trabalhador (trabalho domiciliar), ou

2) no empreendimento fechado do proprietário (trabalhadores de quinta ou oficina, e particularmente de fábrica).

No caso *a*, em virtude do contrato de trabalho, o trabalhador está a serviço de um *consumidor* que "dirige" o trabalho; no segundo caso (*b*), está a serviço de um *empresário* com intenções aquisitivas: diferença que, apesar de observar a mesma forma jurídica, é fundamental do ponto de vista econômico. Colonos *podem* ser ambas as coisas, sendo, porém, *tipicamente* trabalhadores de *oikos*.

Quarta possibilidade:

d) Por fim, a apropriação das oportunidades de utilização do trabalho pode realizar-se por parte de uma *associação* de trabalhadores, *sem* que exista apropriação alguma ou, pelo menos, apropriação livre por parte dos trabalhadores individuais, e isto

α) por fechamento absoluto ou relativo para o exterior;

β) por eliminação ou limitação da possibilidade de o diretor privar os trabalhadores de suas oportunidades de aquisição pelo trabalho sem consultá-los.

Aqui cabe toda apropriação por uma *casta* de trabalhadores ou por uma "comunidade mineira" constituída por trabalhadores (como ocorreu na mineração da Idade Média) ou por uma associação de "ministeriais" sujeita ao direito da corte ou pelos "jardineiros debulhadores" de uma associação rural. Em infinitas gradações, esta forma de apropriação atravessa a história social de todos os países. A segunda forma, também muito divulgada, ganhou muita atualidade em virtude dos *closed shops* dos sindicatos e, sobretudo, em virtude dos "conselhos de fábrica" (*Betriebsräte*).

Toda apropriação de postos de trabalho em empreendimentos aquisitivos, por parte dos trabalhadores, bem como, ao contrário, a apropriação da utilização de trabalhadores ("dependentes") pelo proprietário, significa uma limitação do livre recrutamento da força de trabalho e, portanto, da *seleção* segundo o máximo de rendimento técnico dos trabalhadores e, por conseguinte, uma limitação da racionalização *formal* da gestão econômica. Fomenta materialmente a restrição da racionalidade técnica:

I) em caso de apropriação por um *proprietário* da *utilização* dos produtos de trabalho para fins aquisitivos,

a) pela tendência a estabelecer determinados contingentes de trabalho a serem realizados (orientados pela tradição ou convenção ou pelo contrato);

b) pela diminuição ou — em caso de livre apropriação dos trabalhadores pelo proprietário (escravidão total) — extinção do interesse próprio dos trabalhadores no máximo de rendimento técnico;

II) em caso de apropriação pelos trabalhadores: por conflitos entre o interesse próprio dos trabalhadores em conservar a situação de vida tradicional e o interesse de quem os utiliza *a*) em forçá-los ao máximo de rendimento técnico ou *b*) em empregar meios técnicos em substituição a seu trabalho. Por isso, para o senhor é sempre interessante a transformação numa simples fonte de *renda*. Quando as demais circunstâncias são propícias, uma apropriação da utilização dos produtos para fins aquisitivos por parte dos trabalhadores favorece, portanto, a expropriação, mais ou menos total, das funções de *direção* do *proprietário*. Mas favorece também, em regra, o desenvolvimento de dependência material, por parte dos trabalhadores, em relação aos participantes na troca que lhes são superiores (os comerciantes empresários), na função de diretores.

1. As duas direções formalmente opostas da apropriação — a dos postos de trabalho pelos trabalhadores e a dos trabalhadores por um proprietário — têm, na prática, conseqüências muito parecidas. Nisto não há nada estranho. Em primeiro lugar, as duas estão em regra *formalmente* vinculadas entre si. Isto ocorre quando a apropriação dos trabalhadores por um senhor coincide com a apropriação das oportunidades de aquisição dos trabalhadores por uma *associação* fechada de trabalhadores, como, por exemplo, no caso da associação sujeita ao direito da corte. Como é natural, ocorre neste caso que as possibilidades de utilizar os trabalhadores se tornam cada vez mais estereotipadas e seu rendimento se mede por um sistema de contingentes, diminuindo o interesse próprio deles nesse rendimento e surgindo, portanto, a resistência eficaz desses trabalhadores contra "inovações" técnicas de todas as espécies. Mas mesmo que não seja este o caso, a apropriação dos trabalhadores por um proprietário significa *de fato*, entre outras coisas, que o último se vê obrigado a utilizar precisamente *estes* trabalhadores, uma vez que não os escolhe num processo de *seleção*, como ocorre nas fábricas modernas, mas tem de aceitá-los sem seleção alguma. Isto se aplica particularmente ao trabalho de escravos. Toda tentativa de forçar os trabalhadores apropriados a prestar serviços que não sejam tradicionais tropeça numa obstrução tradicionalista e só poderia ser realizada coativamente mediante a aplicação de meios bastante brutais e, normalmente, prejudiciais ao interesse próprio do senhor, já que põem em perigo os fundamentos tradicionais de sua posição de senhor. Por isso, os serviços de trabalhadores apropriados mostram quase por toda parte a tendência ao contingenciamento, e onde este foi quebrantado pelo poder dos senhores (como ocorreu particularmente na Europa oriental

nos inícios da Idade Moderna) a ausência de seleção e de interesse e risco próprios, por parte dos trabalhadores apropriados, obstruiu o desenvolvimento até o ótimo técnico. No caso de apropriação dos postos de trabalho pelos *trabalhadores*, houve o mesmo resultado, ainda que mais rapidamente.

2. O caso indicado na frase anterior é típico para o desenvolvimento nos inícios da Idade Média (séculos X e XIII). Os *Beunden* [explorações agrárias senhoriais (N. T.)] da época carolíngia e todas as demais tentativas de "empreendimentos agrícolas em grande escala" diminuíram e desapareceram. A renda do proprietário do solo e do senhor feudal acabou estereotipada, e isto em nível muito baixo; o produto em espécie passou em proporção crescente (agricultura, mineração) para as mãos dos trabalhadores e os rendimentos em dinheiro (artesanato), quase completamente. As "circunstâncias favorecedoras" desse desenvolvimento, que só se deu *desta forma* no Ocidente, foram as seguintes: a impossibilidade de utilizar os trabalhadores de outro modo que como fonte de renda, devida: 1) à absorção da camada de proprietários por interesses político-militares e 2) à falta de um quadro administrativo competente, em conexão com 3) a liberdade dos trabalhadores, existente de fato e dificilmente obstável, de mudar para concorrentes particulares, também interessados na apropriação deles e 4) as numerosas oportunidades de novos arroteamentos, exploração de novas minas ou descoberta de novos mercados locais, em conexão com 5) a tradição técnica da Antiguidade. Quanto mais a apropriação *dos* trabalhadores foi substituída pela apropriação das possibilidades de aquisição *pelos* trabalhadores (tipos clássicos: a mineração e as corporações inglesas) mais progrediu, em conseqüência, a expropriação dos proprietários, que primeiro se tornaram puros recebedores de rendas (culminando, como já era freqüente naquela época, na dispensa da obrigação de renda ou no livramento dela, por parte dos trabalhadores: ("o ar da cidade liberta"), tanto mais ganhou terreno, quase imediatamente, a diferenciação das oportunidades de lucro no *mercado*, dentro do círculo próprio dos trabalhadores (e, a partir de fora, pelos comerciantes).

§ 20. (Ainda II B, cf. §§ 18, 19.) Com respeito a 2) *apropriação dos meios de obtenção materiais, complementares do trabalho*, esta pode ser: apropriação

a) pelos trabalhadores, individualmente ou por associações dos mesmos, ou

b) pelos proprietários, ou

c) por associações reguladoras de terceiros.

Com respeito a *a*) apropriação pelos trabalhadores, esta pode ser

α) pelos trabalhadores individuais que então estão "de posse" dos meios de obtenção materiais,

β) por uma associação de trabalhadores (companheiros), total ou relativamente fechada, de modo que não é o trabalhador individual que está de posse dos meios de obtenção materiais, mas sim uma associação de tais indivíduos.

A associação pode ter gestão econômica

αα) de economia unitária (comunista),

ββ) com apropriação de partes (cooperativista).

Em todos estes casos, a apropriação pode ser aproveitada

1) para fins de gestão patrimonial, ou

2) para fins de aquisição.

O caso *α* pode significar absoluta liberdade de troca dos pequenos lavradores, artesãos ("Preiswerker" [trabalhadores por preço] na terminologia de Bücher), barqueiros ou carroceiros. Ou existem entre eles associações reguladoras da economia; veja adiante. O caso *β* abrange fenômenos muito heterogêneos, segundo exista gestão econômica patrimonial ou aquisitiva. A *economia doméstica* — que, em princípio, não é necessariamente comunista, nem em suas "origens" nem efetivamente (veja o capítulo V) — pode estar orientada puramente pelas necessidades próprias. Ou ela pode — no início, ocasionalmente — desprender-se, numa troca orientada pelas *necessidades*, dos excedentes que produziu monopolicamente, em virtude de sua localização privilegiada (matérias-primas específicas) ou em sua habilidade específica adquirida. É possível

que essa troca se transforme numa troca regular para fins de *aquisição*. Nesse caso, costumam desenvolver-se indústrias típicas "de tribo" com especialização e troca *interétnicas* — uma vez que as possibilidades de venda se baseiam em monopólios e, na maioria dos casos, em segredos herdados —, as quais mais tarde se tornam indústrias itinerantes e de párias ou (quando os artesãos se reúnem numa associação política) *castas* (sobre a base de separação ritual interétnica), como ocorreu na Índia. O caso $\beta\beta$ é o das "cooperativas de produção". Economias domésticas podem aproximar-se dele quando penetra nelas o cálculo em dinheiro. Fora disso, como associação de trabalhadores, é um fenômeno ocasional. Em forma típica, apresenta-se num caso certamente importante: o das *minerações* nos inícios da Idade Média.

Com respeito a *b*): A apropriação por *proprietários* ou associações dos mesmos só pode significar aqui — uma vez que já falamos sobre a apropriação por uma *associação* de trabalhadores — a expropriação dos trabalhadores dos meios de obtenção, não apenas dos trabalhadores individuais como de todos eles em conjunto. Neste caso, podem ser apropriados

1) pelos proprietários, todos ou alguns ou um dos seguintes objetos:
α) o solo (inclusive as águas),
β) as riquezas subterrâneas,
γ) as fontes de energia,
δ) os locais de trabalho,
ε) os meios de trabalho (ferramentas, aparelhos, máquinas),
ζ) as matérias-primas.

Todos eles podem estar apropriados, no caso individual, nas mãos de uma ou de várias pessoas.

Os proprietários podem utilizar os meios de obtenção por eles apropriados
α) para fins de gestão patrimonial,
$\alpha\alpha$) como meios para a cobertura de necessidades próprias,
$\beta\beta$) como fontes de renda, emprestando-os, e isto
I) para utilização em outra gestão patrimonial,
II) para utilização como meio de aquisição e, nesse caso,
$\alpha\alpha\alpha$) num empreendimento aquisitivo sem cálculo de capital,
$\beta\beta\beta$) como bens de capital (num empreendimento alheio) e, por fim,
β) como bens de capital próprios (no empreendimento próprio).

É possível, além disso,

2) apropriação por uma *associação* econômica, para cuja conduta existem as mesmas alternativas que no caso 1.

Com respeito a *c*) por fim, é possível

3) apropriação por uma *associação* reguladora da economia que não utiliza ela própria os meios de obtenção como bens de capital nem faz deles uma fonte de renda, mas os oferece aos participantes.

1. A apropriação do solo por economias *individuais* ocorre primordialmente
a) pelo tempo entre o *plantio* e a colheita,
b) quando o cultivo exige medidas preparatórias, isto é,
α) arroteamento ou
β) irrigação
pelo tempo em que haja cultivo contínuo.

Só mais tarde, quando se faz sentir a escassez de terras, encontramos
c) encerramento da admissão ao cultivo do solo e ao usufruto de pastos e florestas, além de contingenciamento da utilização dos mesmos para os membros da comunidade colonizadora.

O sujeito da *apropriação* que então ocorre pode ser:

1) uma associação — de tamanho diferente, dependendo da natureza da utilização (para hortas, prados, terras de lavoura, pastos, florestas: associações com tamanho crescente, desde a família individual até a "tribo").

Típicas são

a) a associação de clã (ou ao lado desta)

b) a associação de vizinhos (normalmente associação de aldeia) para as terras de lavoura, os prados e os pastos,

c) a associação da comarca, muito mais ampla, de caráter e tamanho diversos, para as florestas,

d) as economias familiares para a horta e a própria casa, com celeiros, estábulos etc., com participação nas terras de lavoura e pastos. Essa participação pode manifestar-se

α) na forma de equiparação empírica, quando se trata de cultivo de novas terras na agricultura ambulante,

β) na forma de distribuição racional, sistemática, na agricultura se dentária, sendo esta, em regra, conseqüência

$\alpha\alpha$) de exigências *fiscais*, com responsabilidade solidária dos membros da associação de aldeia, ou

$\beta\beta$) de exigências *políticas* de igualdade dos mesmos.

Portadores do *funcionamento* são normalmente as comunidades domésticas (sobre o desenvolvimento destas, veja o capítulo V).

O sujeito da apropriação que segue à colonização pode também ser:

2) um *senhor fundiário*, prescindindo-se da questão (da qual trataremos mais tarde) de se essa posição senhorial se origina numa posição proeminente dentro do clã, na dignidade de chefe de tribo com direito a prestações de serviços pessoais (capítulo V), em disposições coativas de natureza fiscal ou militar ou no cultivo ou na irrigação sistemática de novas terras.

A propriedade senhorial pode ser utilizada:

a) com trabalho dependente (de escravos ou servos),

1) para fins de gestão patrimonial

α) por prestações em espécie,

β) por prestações de serviços,

2) para fins de aquisição,

como plantação,

b) com trabalho livre

I) para fins de gestão patrimonial, como senhorio de renda,

$\alpha\alpha$) por rendas em espécie (participação dos arrendatários no cultivo ou prestações em espécie por parte dos mesmos),

$\beta\beta$) por rendas em dinheiro, pagas pelos arrendatários. Em ambos os casos

$\alpha\alpha\alpha$) com recursos próprios (arrendatários com gestão aquisitória) ou

$\beta\beta\beta$) com recursos senhoriais (colonos);

II) para fins aquisitivos: como grande empresa racional.

No caso *a* 1, o senhor fundiário costuma estar tradicionalmente vinculado — no que se refere à forma da utilização — tanto a determinados trabalhadores (não há, portanto, seleção) quanto aos serviços dos mesmos. O caso *a* 2 só se deu nas plantações cartaginesas e romanas, na Antiguidade, e nas coloniais e norte-americanas; o caso *b* II, somente no Ocidente moderno. A forma do desenvolvimento da propriedade senhorial (e, sobretudo, a de sua decomposição) foi decisiva para a forma das *modernas* relações de apropriação. Nestas, em seu tipo *puro*, só existem as figuras: *a*) do proprietário de terras; *b*) do arrendatário capitalista e *c*) do trabalhador agrícola sem propriedade. Só que esse tipo puro constitui uma exceção (existente na Inglaterra).

2. As riquezas do solo exploradas pela *mineração* podem estar apropriadas

a) pelo proprietário do solo (nos tempos passados, geralmente, o *senhor* fundiário),

b) por um senhor político (senhor titular de regalias),

c) pelo "descobridor" de jazidas aproveitáveis ("liberdade de mineração"),

d) por uma associação de trabalhadores,

e) por um empreendimento aquisitivo.

Os senhores fundiários ou titulares de regalias podiam ou explorar as jazidas apropriadas sob direção própria (o que ocorreu ocasionalmente na Idade Média) ou utilizá-las como fonte de renda, arrendando-as

α) a uma associação de trabalhadores (comunidade mineira — *Berggemeinde*) — caso *d* — ou

β) a um descobridor qualquer (ou pertencente a determinado círculo de pessoas). (Assim ocorreu nas "minas livres" na Idade Média, origem da liberdade de mineração.)

As associações de trabalhadores assumiram, na Idade Média, tipicamente a forma de cooperativas de participação, com *obrigação* de extração (em relação aos senhores de minas interessados na renda ou aos companheiros solidariamente responsáveis) e direito à participação no produto, e, mais tarde, a de "cooperativas" puramente constituídas por proprietários, com participação no produto e nas perdas. Os senhores das minas foram progressivamente expropriados em favor dos trabalhadores, e estes, por sua vez, com a necessidade crescente de instalações, por sindicatos em posse de bens de capital, de modo que, como forma final da apropriação, resultou o "sindicato" capitalista (ou seja, a sociedade por ações).

3. Os meios de obtenção com caráter de "instalações" [§ 17 p. 77] (1. instalações de energia, especialmente movidas por água, "moinhos" para fins diversos, de todas as espécies e 2. oficinas, eventualmente com aparelhos fixamente instalados) foram apropriados, nos tempos passados, particularmente na Idade Média, com bastante regularidade

a) por príncipes e senhores fundiários (caso 1),

b) por cidades (caso 1 ou 2),

c) por associações de trabalhadores (corporações, sindicatos, caso 2), *sem* constituição de uma *empresa* unitária.

Ao contrário, nos casos *a* e *b* ocorre então aproveitamento como fonte de renda, permitindo-se a utilização por remuneração e, muitas vezes, forçando-a em virtude da situação monopólica. A utilização das instalações se realizava por turno ou segundo a necessidade; em determinadas circunstâncias, era, por sua vez, monopólio de uma associação reguladora. Fornos de pão, moinhos de todas as espécies (de cereais e óleo), pisões, amoladeiras, matadouros, tinturarias, branquearias (por exemplo, de mosteiros), forjas (estas, regularmente, para arrendamento a empresas), além de cervejarias, destilarias e outras instalações, particularmente também estaleiros (na Hansa, propriedade das cidades), e postos de venda de todas as espécies, foram assim explorados pelos proprietários (indivíduos ou associações, particularmente cidades), de modo pré-capitalista, permitindo-se aos trabalhadores sua utilização por remuneração e constituindo essas instalações, portanto, *patrimônio* dos proprietários e não bens de capital. A organização e exploração *para fins de gestão patrimonial* daquelas fontes de renda, por proprietários individuais ou associações, e também a obtenção de bens por cooperativas de produção, precedeu à transformação de empresas particulares em "capital fixo". Os *usuários* das instalações, por sua vez, utilizavam-nas, em parte, para fins de gestão patrimonial (fornos de pão, além de cervejarias e destilarias), em parte, para fins aquisitivos.

4. Para a navegação marítima, nos tempos passados, era típica a apropriação do navio por vários proprietários, os quais, por sua vez, se afastaram progressivamente dos trabalhadores náuticos. A circunstância de que se desenvolveu na navegação, mais tarde, uma participação no *risco*, por parte dos fretadores, e que proprietários de navios, diretores náuticos e tripulação também participaram no fretamento, não criou relações de *apropriação* fundamentalmente diferentes, mas apenas particularidades no cálculo e, portanto, nas oportunidades aquisitivas.

5. A apropriação de *todos* os meios de obtenção — instalações (de todas as espécies) e ferramentas — por *um* proprietário, situação constitutiva para a fábrica de hoje, era exceção nos tempos passados. Particularmente o *ergasterion* helênico-bizantino (em Roma: *ergastulum*) era muito ambíguo em sua significação *econômica*, fato constantemente desconhecido pelos historiadores. Era uma "oficina" que 1) podia ser parte integrante de uma *gestão patrimonial* e na qual *a*) escravos realizaram trabalhos para a necessidade *própria* do senhor (por exemplo, na economia da grande quinta), ou *b*) lugar de um "empreendimento acessório" com produção para a venda, sobre a base de trabalho de escravos. Ou 2) a oficina, como fonte de *renda*, podia ser parte da propriedade de uma pessoa particular ou associação (de uma cidade — assim, os ergastérios do Pireu), *arrendada* por remuneração a pessoas individuais ou cooperativas de

trabalhadores. Quando se trata de trabalho em ergastérios (especialmente nos das cidades), cabe, portanto, sempre perguntar: a quem pertence o próprio *ergasterion*? A quem pertencem os demais meios de obtenção nele empregados, no processo de trabalho? Trabalham nele trabalhadores livres? Por conta própria? Ou trabalham nele escravos? *Eventualmente*: a quem pertencem os escravos que nele trabalham? Trabalham por conta própria (por *apophora*) ou por conta do senhor? A combinação das respectivas respostas a estas perguntas resulta em estruturas econômicas com natureza cada vez mais radicalmente diversa. Na maioria dos casos, parece que o *ergasterion* foi considerado uma fonte de *renda* — o que se mostra nas instituições bizantinas e islâmicas —, sendo, portanto, um fenômeno *fundamentalmente* distinto da fábrica e mesmo dos precedentes da mesma, comparável, talvez, no que se refere à multiplicidade de suas formas econômicas possíveis, aos múltiplos tipos de "moinhos" na Idade Média.

6. Mas até quando oficina e meios de trabalho estão apropriados pelo *mesmo* proprietário que utiliza trabalhadores alugados não se alcança ainda, do ponto de vista econômico, a situação a qual *hoje* costumamos chamar "fábrica", enquanto não existem 1) fontes mecânicas de energia, 2) máquinas e 3) especialização interna e coordenação do trabalho. A "fábrica" é hoje uma categoria da economia capitalista. Empregamos aqui o termo no sentido de uma empresa que *pode* ser objeto de um empreendimento com capital fixo, tendo, portanto, a *forma* de uma oficina com divisão interna do trabalho e apropriação de *todos* os meios materiais de trabalho e com trabalho mecanizado, isto é, orientado para o uso de motores e máquinas. A grande oficina de "Jack of Newbury" (século XVI), cantada pelos poetas contemporâneos, na qual, segundo consta, houve centenas de teares manuais de sua propriedade, nos quais trabalhavam, lado a lado e independentemente, como em casa, os trabalhadores que recebiam a matéria-prima do empresário e para os quais existiam diversas "instituições beneficentes" — esta oficina carecia de todas aquelas características. Um *ergasterion* egípcio, helênico, bizantino ou islâmico, propriedade de um senhor de trabalhadores (dependentes) *podia* operar — existem tais casos, sem dúvida — com especialização interna e coordenação do trabalho. Mas já a circunstância de que também nesses casos o senhor se contentava ocasionalmente com *apophora* (de cada trabalhador e dos capatazes com *apophora* elevada) — conforme demonstram claramente as fontes gregas —, deve prevenir-nos de equipará-los economicamente a uma "fábrica" ou a uma oficina como a de "Jack of Newbury". As manufaturas principescas, como a manufatura imperial de porcelana, na China, e as oficinas na Europa que a imitam, para artigos de luxo destinados ao uso nas cortes, e, *sobretudo*, as que produzem artigos para fins militares, estão muito mais próximas à "fábrica" no sentido corrente da palavra. Não se pode impedir ninguém de *chamá-las* "fábricas". Mais próximas ainda, em seus aspectos externos, à fábrica moderna estavam as oficinas russas com trabalho de servos. À apropriação dos meios de obtenção acrescentava-se a apropriação dos trabalhadores. Pela razão dada, empregamos *aqui* o conceito de "fábrica" *somente* quando se trata de oficinas 1) com apropriação total dos meios de obtenção materiais pelos *proprietários*, 2) com especialização interna dos serviços, 3) com emprego de fontes de energia e máquinas mecanizadas que exigem ser "manejadas". Todos os demais tipos de "oficinas" serão designados com *este* nome e os respectivos aditamentos.

§ 21 (Ainda: II B, cf. §§ 18, 19.) Com respeito a 3) *apropriação dos serviços de coordenação*, esta é típica

1. em todos os casos de direção patrimonial tradicional

a) em favor do próprio dirigente (chefe da família ou do clã),

b) em favor do quadro administrativo nomeado para a direção de sua gestão patrimonial (feudo de serviço dos funcionários da casa).

Ocorre, além disso,

2. nos empreendimentos aquisitivos

a) em caso de coincidência absoluta (ou aproximadamente absoluta) de direção e trabalho. Neste caso, é tipicamente idêntica à apropriação dos meios de obtenção materiais pelos trabalhadores (B 2 *a*, § 20). Pode ser, nesse caso,

α) apropriação ilimitada, isto é, apropriação pelos indivíduos, garantida como hereditária e alienável,

$\alpha\alpha$) com ou

$\beta\beta$) sem clientela garantida ou

β) apropriação por uma *associação*, com apropriação pelos indivíduos apenas pessoal ou materialmente regulada, ou seja, condicional ou ligada a determinados pressupostos, com as mesmas alternativas que a anterior;

b) em caso de separação entre direção e trabalho ocorre como apropriação monopólica das possibilidades de empreendimento, em suas diferentes formas possíveis de

α) monopólios de cooperativas ou corporações, ou

β) concedidos pelo poder político.

3. Em caso de total ausência de apropriação formal da direção, a apropriação dos meios de obtenção — ou dos meios de crédito exigidos para a obtenção dos meios de capital — é praticamente idêntica, em empreendimentos com cálculo de capital, à apropriação da disposição sobre os cargos de direção pelos respectivos proprietários. Esses proprietários podem exercer aquela disposição

a) dirigindo pessoalmente sua própria empresa ou

b) selecionando o gerente da empresa (eventualmente, em caso de vários proprietários, participando no ato de seleção).

Estas obviedades dispensam comentário.

Toda apropriação dos meios materiais de obtenção complementares significa naturalmente, na prática e em condições normais, pelo menos um direito de co-gestão decisivo na seleção da gerência e na expropriação (relativa, pelo menos) dos trabalhadores desses meios. Mas nem toda expropriação dos trabalhadores *individuais* significa expropriação dos trabalhadores *em geral*, sempre que uma associação destes, não obstante a expropriação formal, esteja em condições de forçar materialmente a participação na direção ou na seleção da gerência.

§ 22. A expropriação do trabalhador *individual* da posse dos meios de obtenção materiais está condicionada de modo puramente *técnico*:

a) nos casos em que os *meios* de trabalho exigem utilização simultânea e sucessiva por grande número de trabalhadores,

b) no caso de instalações de *energia* que só podem ser aproveitadas de modo racional quando se empregam simultaneamente em grande número de processos de trabalho homogêneos, uniformemente organizados,

c) quando a orientação tecnicamente racional do processo de trabalho só pode ser realizada em conexão com processos de trabalho complementares, sob controle comum e contínuo,

d) quando existe a necessidade de *instrução* específica para a direção de processos de trabalho conexos que, por sua vez, só são racionalmente aproveitáveis quando se realizam em grande escala,

e) pela possibilidade de *disciplina* rigorosa de trabalho e *controle* do rendimento e, em conseqüência, maior regularidade da *produção*, em caso de disposição unitária sobre os meios de trabalho e as matérias-primas.

Mas estes fatores deixariam aberta também a possibilidade de apropriação por uma *associação* de trabalhadores (cooperativa de produção), o que significaria apenas a separação dos trabalhadores *individuais* dos meios de obtenção.

A expropriação da *totalidade* dos trabalhadores (incluindo-se os tecnicamente instruídos e os do setor comercial) da posse dos meios de obtenção está *economicamente* condicionada, sobretudo,

a) em geral, e *sendo iguais as demais circunstâncias*, pela maior racionalidade na empresa quando existe disposição livre da direção sobre a seleção e o modo de emprego dos trabalhadores, em oposição a obstruções tecnicamente irracionais e irracionalidades econômicas que provêm da apropriação dos postos de trabalho ou do direito de co-direção, particularmente: a intervenção de aspectos extra-empresariais, referentes à microgestão patrimonial caseira e à alimentação;

b) dentro da economia de troca, pelo maior acesso a créditos de uma direção de empresa que não vê suas disposições limitadas por direitos próprios dos trabalhadores, mas tem pleno poder de disposição sobre as garantias materiais de seu crédito, e que está representada por empresários profissionalmente formados e considerados "seguros" em virtude de sua gerência contínua da empresa;

c) historicamente tem suas origens numa economia que veio prosperando, devido à *ampliação* extensiva e intensiva *do mercado*, desde o século XVI, e isso em virtude da superioridade absoluta e indispensabilidade efetiva de uma *direção* cujas disposições se orientam individualmente pela situação de mercado, por um lado, e de puras constelações de *poder*, por outro.

Prescindindo-se destas circunstâncias gerais, o emprendimento orientado pelas possibilidades de mercado atua também em sentido favorável àquela expropriação:

a) pela preferência pelo *cálculo de capital* — o qual só pode ser tecnicamente racional em caso de apropriação total pelos proprietários — em relação a toda outra gestão econômica cujo cálculo apresenta menos racionalidade;

b) pela preferência pelas qualidades puramente comerciais da direção em relação às técnicas, e guardando os segredos técnicos e comerciais;

c) pelo favorecimento da gerência especuladora da empresa, a qual pressupõe aquela expropriação. Esta forma de gerência é possibilitada, em última instância, sem que se tome em consideração o *grau* de sua racionalidade técnica,

d) pela superioridade que possui

α) no mercado de trabalho, cada qual com propriedade, em relação à outra parte na troca (os trabalhadores),

β) no mercado de bens, pela economia aquisitiva que opera com cálculo de capital, bens de capital e crédito para aquisição, em relação a todo concorrente na troca, que calcula de forma menos racional ou está menos bem equipado e tem menos possibilidades de crédito. O fato de que o máximo de racionalidade *formal* no cálculo de capital só é possível em caso de submissão dos trabalhadores à dominação dos empresários constitui outra irracionalidade *material* específica da ordem econômica.

Por fim,

e) por ser de grau ótimo a *disciplina* em caso de trabalho livre e apropriação total dos meios de obtenção.

§ 23. A expropriação de *todos* os trabalhadores dos meios de obtenção *pode* significar praticamente:

1. direção pelo quadro administrativo de uma associação: também (e justamente) toda economia unitária socialista *racional* manteria a expropriação de todos os trabalhadores, completando-a pela expropriação dos proprietários privados;

2. direção pelos proprietários *ou* seus representantes, em virtude da apropriação dos meios de obtenção pelos primeiros. A apropriação, por interessados em propriedade, do poder de disposição sobre a pessoa do gerente pode significar

a) direção por um (ou vários) empresários que *ao mesmo tempo* são os proprietários: apropriação direta da posição de empresário. Mas esta não exclui a possibilidade de que, de fato, a disposição sobre a forma de direção — em virtude do *poder de*

crédito ou *financiamento* (veja adiante) — esteja em extensão considerável nas mãos de interessados em aquisição, alheios à empresa (por exemplo, bancos de crédito ou *financiadores*) [p. 106];

b) separação entre direção da empresa e propriedade, especialmente pela limitação dos interessados em propriedade à designação do empresário e à apropriação livre (alienável) e por quotas da propriedade em forma de participação no capital de cálculo (ações, ações de minas). Essa situação (vinculada à apropriação puramente pessoal por formas transitórias de todas as espécies) é *formalmente* racional no sentido de permitir — em oposição à apropriação permanente e hereditária da própria direção em virtude da propriedade herdada — a *seleção* de um gerente qualificado (do ponto de vista da rentabilidade). Na prática, porém, isto pode significar várias coisas:

α) a disposição sobre o cargo de gerente está — em virtude da apropriação da propriedade — nas mãos de interessados em *patrimônio*, alheios à empresa: participantes na propriedade que sobretudo procuram obter *rendas* elevadas,

β) a disposição sobre o cargo de gerente está — em virtude de aquisição temporária no mercado — nas mãos de interessados em *especulação*, alheios à empresa (possuidores de ações que procuram obter lucro pela *alienação* das mesmas),

γ) a disposição sobre o cargo de gerente está — em virtude de poder de mercado ou de crédito — nas mãos de interessados em *aquisição*, alheios à empresa (bancos ou interessados individuais — por exemplo, os "financiadores" —, os quais perseguem seus interesses próprios de aquisição, muitas vezes incompatíveis com os da respectiva empresa).

Chamamos aqui "alheios à empresa" todos os interessados que não estão orientados primordialmente pela *rentabilidade* persistente da empresa. Isso pode ocorrer com todos os tipos de interesses de patrimônio; com freqüência específica, porém, no caso daqueles interessados que utilizam a disposição sobre instalações e bens de capital, ou a participação nestes (ações, ações de minas), não como investimento permanente de patrimônio, mas, sim, como meio para obter num momento dado um lucro puramente especulativo. Os interesses mais facilmente conciliáveis (relativamente) com os interesses materiais da empresa (o que significa, *aqui*, interesses na rentabilidade atual e duradoura) são os interesses puramente orientados pela *renda* (α).

A interferência daqueles interesses "alheios à empresa" na forma de disposição sobre os cargos de gerência constitui, precisamente no caso do máximo de racionalidade *formal* de sua seleção, outra irracionalidade *material* específica da ordem econômica moderna (pois pode acontecer que tanto interesses individuais de patrimônio quanto interesses de aquisição orientados para metas, sem qualquer conexão com as da empresa, ou ainda, interesses puramente especulativos se apoderem das ações da empresa e tomem decisões referentes à pessoa do gerente — e sobretudo — à forma de gerência da empresa que forçadamente lhe impõem). A influência sobre oportunidades de mercado e sobretudo sobre bens de capital e, em conseqüência, sobre a orientação da obtenção de bens para fins aquisitivos, por parte de interesses alheios à empresa, puramente especulativos, é *uma* das fontes dos fenômenos da moderna economia de troca conhecidos como "crises" (problema que não cabe examinar aqui em seus detalhes).

§ 24. Chamamos "profissão" aquela especificação, especialização e combinação dos serviços de uma pessoa que, para esta, constituem o fundamento de uma possibilidade contínua de abastecimento ou aquisição. A divisão das profissões pode

1. ocorrer em virtude de atribuição heterônoma de serviços e, ao mesmo tempo, de meios de subsistência dentro de uma associação reguladora da economia (divisão dependente das profissões) ou em virtude de orientação autônoma pela situação de mercado para serviços profissionais (divisão livre das profissões);

2. basear-se em especificação ou especialização dos serviços;

3. significar utilização econômica autocéfala ou heterocéfala dos serviços profissionais por parte de quem os presta.

Entre as profissões típicas e as formas típicas das oportunidades de obter rendimentos existem conexões das quais falaremos no exame das situações "estamentais" e "de classe".

Sobre "estamentos profissionais" e classes em geral, veja o capítulo IV.

1. Divisão dependente das profissões: de forma litúrgica ou de *oikos*, através de recrutamento coativo das pessoas designadas para determinada profissão, dentro de uma associação principesca, estatal, senhorial ou comunal. Divisão livre das profissões: em virtude de oferta bem-sucedida de serviços profissionais ou solicitação bem-sucedida de "vagas", no mercado de trabalho.

2. Especificação de serviços, conforme já observamos no § 16: a divisão das profissões nos ofícios da Idade Média; especialização de serviços: a divisão das profissões nas modernas empresas racionais. A divisão das profissões na *economia de troca*, considerada do ponto de vista do método, é muitas vezes especificação de serviços tecnicamente irracional, e não especialização de serviços racional, uma vez que se orienta pelas oportunidades de venda e, portanto, pelos interesses dos compradores, ou seja, consumidores, os quais determinam o conjunto dos serviços oferecidos pela mesma empresa de modo que se afasta da especialização dos mesmos, obrigando-a a combinações de serviços irracionais do ponto de vista do método.

3. Especialização de profissões autocéfala: empreendimento individual (de um artesão, médico, advogado, artista). Especialização de profissões heterocéfala: trabalhadores de fábrica, funcionários públicos.

A estruturação profissional em grupos de pessoas dados é diferente:

a) segundo o grau de desenvolvimento de profissões típicas e estáveis, em geral. Para este é decisivo, sobretudo,

α) o desenvolvimento das necessidades,

β) o desenvolvimento técnico (sobretudo, da técnica industrial),

γ) o desenvolvimento ou

$\alpha\alpha$) de grandes gestões patrimoniais: para a divisão dependente de profissões, ou

$\beta\beta$) de oportunidades de mercado: para a divisão livre de profissões;

b) segundo o grau e a natureza da especialização profissional ou da especialização das *economias*. Decisiva para isto é, sobretudo,

α) a situação de mercado, determinada pelo poder aquisitivo, para os serviços de economias especializadas,

β) a forma em que se distribui a disposição sobre os bens de capital;

c) segundo o grau e a natureza da continuidade profissional ou das mudanças de profissão. Decisivos para esta última circunstância são, sobretudo,

α) o grau de instrução que pressupõem os serviços especializados,

β) o grau de estabilidade ou mudança das possibilidades de aquisição, dependente, por sua vez, do grau de estabilidade e da forma da distribuição de renda, por um lado, e, por outro, da técnica.

Por fim, é importante para *todas* as formas que podem assumir as profissões: a estruturação *estamental*, com as possibilidades e formas de educação *estamentais* que esta cria para determinados tipos de profissões qualificadas.

Objeto de profissões independentes e estáveis só podem ser os serviços que pressupõem pelo menos um mínimo de instrução e para os quais existem possibilidades de aquisição contínuas. Profissões podem ser exercidas em virtude da tradição (profissões hereditárias) ou escolhidas na base de considerações racionais, com vista a um fim (especialmente a renda), ou aceitas por inspiração carismática ou por motivos afetivos, especialmente em virtude de interesses estamentais (de "prestígio"). As profissões *individuais* tinham originalmente caráter inteiramente carismático (mágico), e o resto da estruturação profissional — na medida em que esta já existia, de forma rudimentar — estava condicionado pela tradição. As qualidades carismáticas não especi-

ficamente pessoais se tornaram objeto ou da formação tradicional em associações fechadas ou da tradição hereditária. Profissões individuais de caráter não rigorosamente carismático foram primeiro criadas, de forma litúrgica, pelas grandes gestões patrimoniais dos príncipes e senhores territoriais, e mais tarde, na base da economia de troca, pelas cidades. Mas, ao lado destas, sempre continuaram existindo as formas de educação estamentais, *literárias* e consideradas "distintas", sucessoras da formação profissional mágica ou ritual ou clerical.

O que antes dissemos sobre a especialização profissional *não* implica que esta signifique necessariamente: serviços *contínuos*, ou 1) de forma litúrgica para uma associação (por exemplo, uma gestão patrimonial principesca ou uma fábrica), ou 2) para um "mercado" totalmente livre. Ao contrário, é possível e ocorre *freqüentemente*

1. que *trabalhadores* profissionalmente especializados, sem propriedade, são utilizados, segundo a necessidade, como força de trabalho *ocasional*, e isto por um círculo relativamente constante

a) de clientes com gestão patrimonial (consumidores) ou

b) de clientes com gestão aquisitiva (economias aquisitivas).

Com respeito a *a*), em economias com *gestão patrimonial*, neste caso se incluem

α) em caso de expropriação dos trabalhadores, pelo menos, do fornecimento da *matéria-prima* e, portanto, da disposição sobre o produto:

I) o trabalho na casa do empregador

$\alpha\alpha$) como ofício ambulante,

$\beta\beta$) como ofício sedentário, ainda que ambulante dentro de um círculo local de *unidades de gestão patrimonial*.

II) o trabalho por salário: trabalho sedentário, trabalhando-se em oficina (ou casa) própria para outra *gestão patrimonial*.

Em todos os casos, a *unidade de gestão patrimonial* fornece a matéria-prima, enquanto que as ferramentas costumam estar apropriadas pelos trabalhadores (as gadanhas, pelos ceifadores; o equipamento de costura, pelo alfaiate; todos os tipos de ferramentas, pelos artesãos).

Nos casos do tópico I, a relação de trabalho significa a integração temporária na unidade de gestão patrimonial de um *consumidor*.

Em confronto com isso, o caso de apropriação plena de todos os meios de obtenção foi designado por K. Bücher por "trabalho por preço".

Com respeito a *b*) trabalho ocasional de trabalhadores profissionalmente especializados para *economias com gestão aquisitiva*:

em caso de expropriação dos trabalhadores, pelo menos, do fornecimento da matéria-prima e, portanto, da disposição sobre o produto:

I) trabalho ambulante em empresas de patrões diversos,

II) trabalho a domicílio, ocasional ou sazonal, para um patrão.

Exemplo de I: trabalhadores que em certas estações foram trabalhar nas indústrias da Saxônia.

Exemplo de II: todo trabalho a domicílio que completa ocasionalmente o trabalho em oficina.

2. O mesmo no caso das economias com apropriação dos meios de obtenção:

α) em caso de cálculo de capital e apropriação *parcial* dos meios de obtenção — especialmente apropriação limitada às instalações — pelos proprietários: oficinas

(fábricas) com trabalho assalariado e, sobretudo, fábricas com trabalho a *domicílio* — as primeiras existentes há muito tempo, as segundas freqüentes nos últimos tempos;

β) em caso de apropriação total dos meios de obtenção pelos trabalhadores

a) pequenas empresas sem cálculo de capital que trabalham

αα) para gestões patrimoniais: *trabalhadores por preço*, com clientela,

ββ) para empresas com gestão aquisitiva: indústria caseira *sem* expropriação dos meios de obtenção, portanto, empreendimentos aquisitivos formalmente independentes, mas que, de fato, vendem seus produtos a um *círculo* monopólico de compradores,

b) grandes empresas com cálculo de capital: produção para um círculo de compradores permanentes: conseqüência (em regra, mas não unicamente) de regulações de venda do tipo cartel.

Por fim, cabe observar que *nem*

a) todo ato de aquisição é parte de uma atividade aquisitiva profissional, *nem*

b) todos os atos de aquisição, por mais freqüentes que sejam, pertencem por necessidade conceitual a alguma *especialização* contínua, com sentido *homogêneo*.

Com respeito a *a*) existe aquisição *ocasional*;

α) na economia doméstica que troca por outras coisas os excedentes de sua produção caseira. Do mesmo modo, realizam-se inúmeros atos ocasionais de troca correspondentes, para fins de aquisição, por parte de grandes gestões patrimoniais, especialmente das senhoriais. Começando ali, uma série contínua de possíveis "atos de aquisição ocasionais" leva até

β) a *especulação* ocasional de um rentista, a *publicação* de um artigo, uma poesia etc., obra de um amador e semelhantes casos freqüentes em nosso tempo. Daí, se chega à "profissão acessória".

Com respeito a *b*) cabe lembrar aqui que há também formas absolutamente inconstantes de ganhar a vida, que variam entre atividades aquisitivas ocasionais de *todas* as espécies, e eventualmente também entre atos de aquisição normais e mendicância, furto, roubo etc.

Situações *especiais* constituem

a) o ganha-pão puramente por caridade,

b) a sustentação por instituições *não*-caritativas (particularmente, penitenciárias),

c) a aquisição organizada, mediante atos de *violência*,

d) a aquisição não organizada (criminosa), por meio de violência ou astúcia. O papel desempenhado pelos casos *b* e *d oferece* pouco interesse, enquanto que o de *a* foi extraordinariamente importante para as associações hierocráticas (ordens mendicantes), e o de *c*, para as associações políticas (espólio de guerra), e em ambos os casos para as respectivas economias. O específico nestes dois casos é seu caráter "*alheio* à economia". Por isso, não cabe *aqui* classificá-los detalhadamente. As formas que assumem devem ser expostas noutro lugar. Por motivos parcialmente (mas só parcialmente) semelhantes, *mencionaremos* (§ 38) a atividade aquisitiva dos *funcionários públicos* (incluindo a dos oficiais do exército), como subclasse da aquisição por trabalho, *apenas* para fixar seu "lugar sistemático", sem examinar, por enquanto, os detalhes casuísticos. Pois tal exame requer a consideração da natureza das relações de dominação em que se encontram essas categorias.

§ 24 *a*. Conforme mostram os esquemas teóricos aqui desenvolvidos, desde o § 15, é extremamente variada a casuística das relações técnicas de apropriação e de mercado.

De fato, só algumas das numerosas possibilidades desempenham um papel *dominante*.

1. Na área das terras de cultivo,

a) agricultura transumante, isto é, que após o aproveitamento do solo muda de lugar: economia doméstica com apropriação do solo pela tribo, apropriação do aproveitamento deste — temporária ou permanentemente — por associações de vizinhos, cedendo-se esse direito apenas por tempo limitado a gestões patrimoniais.

Quanto ao tamanho, as associações de gestão patrimonial são, em regra,

α) grandes comunidades domésticas, ou

β) economias de clã organizadas, ou

γ) gestões patrimoniais familiares em grande escala, ou

δ) gestões patrimoniais familiares em pequena escala.

Em regra, a agricultura é "transumante" somente em relação às terras cultivadas, e muito mais raramente e em intervalos mais longos no que se refere às instalações.

b) Agricultura sedentária: regulação pela comunidade de comarca ou aldeia dos direitos de aproveitamento das terras de lavoura, prados, pastos, florestas e águas, por (em regra) fazendas de famílias em sentido estrito. Apropriação das casas e hortas, por estas famílias; das terras de lavoura e (na maioria dos casos) prados e pastos, pela comunidade da aldeia; das florestas, pelas comunidades de comarca. Segundo o direito, redistribuições do solo são originalmente possíveis, mas em grande parte obsoletas por não estarem organizadas sistematicamente. Na maioria dos casos, a economia está regulada pela ordem da aldeia (*economia de aldeia* primária).

A comunidade de clã como comunidade econômica existe apenas excepcionalmente (na China) e, nesse caso, em forma de associação racionalizada (*relação societária de clã*).

c) *Senhorio sobre as terras* e sobre as pessoas, com trabalho obrigatório dos camponeses dependentes na quinta do senhor e determinadas prestações em espécie, provindas da fazenda própria dos mesmos. Apropriação das terras e dos trabalhadores pelo senhor, e da utilização das terras e do direito aos postos de trabalho, pelos camponeses (*associação senhorial* simples *de prestações em espécie*).

d) Monopólio do solo α) senhorial ou β) fiscal com responsabilidade solidária pelas cargas tributárias por parte das comunidades dos camponeses. Por isso, comunidade agrária e redistribuição sistematizada e regular das terras: apropriação permanente do solo, forçadamente imposta, como correlato das cargas, pela *comunidade* dos camponeses e não pelas unidades de gestão patrimonial particulares; por estas apenas temporariamente e com a reserva de haver redistribuição para fins de utilização. Regulação da economia por ordens do senhor territorial ou político (*comunidade agrária senhorial* ou *fiscal*).

e) *Senhorio territorial livre*, com utilização como fonte de renda, para fins da gestão patrimonial própria, dos rendimentos provindos das fazendas dos camponeses dependentes. Portanto, apropriação do solo pelo senhor, mas

α) colonos ou

β) camponeses parceiros ou

γ) camponeses obrigados a pagar censo em dinheiro, como portadores dos empreendimentos econômicos.

f) *Economia de plantação*: apropriação livre do solo e dos trabalhadores (escravos comprados) pelo senhor, como meios de *aquisição* numa empresa capitalista com trabalho dependente.

g) *Economia de quinta*: apropriação do solo

α) por beneficiários da renda do solo, com cultivo por grandes economias de arrendatários ou

β) pelo próprio cultivador, como meio de aquisição. Em ambos os casos, com trabalhadores livres que trabalham

aa) em gestão patrimonial própria ou

bb) em gestão patrimonial proporcionada pelo senhor; em ambos os casos

α) com produção agrícola ou — caso limite — β) sem produção própria de bens.

h) Ausência de senhorio territorial: economia de camponeses com apropriação do solo pelos cultivadores (camponeses). A apropriação pode significar praticamente:

α) que de fato predomina a propriedade do solo hereditariamente adquirida ou,

β) ao contrário, existe redistribuição das parcelas, sendo o primeiro típico em caso de propriedades isoladas ou de grandes lavradores, o segundo, em caso de propriedades situadas em aldeias e de pequenos lavradores.

Condição normal para o caso *e*, γ, *bem como* o de *h*, β, é a existência de oportunidades suficientes de mercado *local* para os produtos do solo.

2. Na área da indústria e do transporte (incluindo-se a mineração e o comércio):

a) *indústria caseira*, em primeiro lugar, como meio de trocas ocasionais, em segundo, como meio de aquisição, com

α) especialização de serviços interétnica (*indústria de tribo*). Daí deriva [eventualmente]

β) a *indústria de casta*.

Em ambos os casos ocorre, em primeiro lugar, a apropriação das fontes de matéria-prima e, portanto, da produção de matéria-prima, e só secundariamente a compra de matéria-prima ou a produção por salário. No primeiro caso é freqüente a ausência de apropriação *formal*. Ao lado disso, e no segundo caso sempre, existe apropriação hereditária das possibilidades de aquisição vinculadas a serviços *especificados*, por parte de associações domésticas ou de clã.

b) *Indústria vinculada a determinada clientela: especificação* de serviços com respeito a uma associação de *consumidores*:

α) senhorial (*oikos*, senhorio territorial) ou

β) cooperativista (demiúrgica).

Nenhuma aquisição no mercado. No caso α, coordenação de serviços na forma de gestão patrimonial, às vezes trabalho de oficina no *ergasterion* do senhor. No caso β, apropriação hereditária (às vezes, alienável) dos postos de trabalho, serviços para uma clientela apropriada (de consumidores) — escasso desenvolvimento ulterior:

I) Primeiro caso especial: os sujeitos da atividade industrial, com serviços especificados, estão apropriados (*formalmente dependentes*),

α) na qualidade de fonte de renda do senhor, sendo, porém, não obstante sua dependência formal, pessoas *materialmente livres* que produzem (na maioria dos casos) para uma clientela (escravos de renda),

β) na qualidade de trabalhadores numa indústria domiciliar, dependentes do senhor e produzindo para fins aquisitivos do mesmo,

γ) na qualidade de trabalhadores de oficina, no *ergasterion* do senhor, para fins aquisitivos do mesmo (indústria domiciliar com trabalhadores dependentes).

II) Segundo caso especial: especificação *litúrgica* de serviços, para fins fiscais: tipo semelhante à indústria de casta (*a* β).

Analogamente existem, na área da mineração:

empreendimentos de príncipes ou senhores territoriais que empregam trabalhadores dependentes: escravos ou servos.

Analogamente, também, na área do transporte interno, ocorrem:

a) apropriação pelo senhor territorial dos meios de transporte, como fonte de *renda*; repartição de serviços demiúrgicos entre determinados pequenos lavradores obrigados a prestá-los;

[*b*)] caravanas de pequenos comerciantes reguladas de forma cooperativista, com apropriação da mercadoria.

Na área do transporte marítimo, ocorrem:

a) propriedade dos navios nas mãos de um *oikos*, senhor territorial ou patrício, com comércio próprio do senhor;

b) construção e propriedade dos navios nas mãos de uma cooperativa; participação no comércio, por conta própria, do capitão e da tripulação; ao lado deles, como fretadores, pequenos comerciantes *interlocalmente* viajantes; participação no risco de todos os interessados; comboios de navios rigorosamente regulados. Em todos os casos, "comércio" significava ainda comércio *interlocal* e, portanto, *transporte*.

c) *Indústria livre*:

produção livre para clientes, como

a) trabalho na casa do cliente ou

b) trabalho por salário, com apropriação da matéria-prima, pelo cliente (consumidor); dos instrumentos de trabalho, pelo trabalhador; das instalações (eventualmente utilizadas), por um senhor (como fonte de renda) ou uma associação (com utilização por turno), ou

c) "trabalho por preço" com apropriação da matéria-prima e dos instrumentos de trabalho e, com isso, da direção, por parte dos trabalhadores, e das instalações eventualmente necessitadas (na maioria dos casos), por parte de uma associação de trabalhadores (corporação).

Em todos estes casos é típica a *regulação* da atividade aquisitiva pela *corporação*.

Na mineração: apropriação das jazidas por senhores políticos ou territoriais, como fonte de renda; apropriação do direito de extração por uma associação de trabalhadores; regulação, por parte da corporação, da extração, considerando-se esta um dever para com o senhor da mina, interessado na renda, e para com a comunidade mineira, solidariamente responsável perante o senhor, e interessada no rendimento.

Na área do transporte interno: corporações de barqueiros e transportadores de cargas, com viagens regulares e fixas, e regulação de suas possibilidades de aquisição.

Na área da navegação marítima: propriedade em participação dos navios, comboios de navios, comerciantes viajantes por incumbência da *commenda*.

Desenvolvimento em direção ao capitalismo:

α) Monopolização de fato, por parte dos empresários, dos recursos *monetários* da empresa, como meio de pagamentos antecipados aos trabalhadores. Em conseqüência, direção da obtenção de bens, em virtude do *crédito de obtenção*, e disposição sobre o produto, apesar da apropriação, formalmente subsistente, dos meios de aquisição por parte dos trabalhadores (assim na indústria e na mineração).

β) Apropriação do *direito* de venda dos produtos, na base da monopolização prévia e efetiva do conhecimento da situação de mercado e, em conseqüência, das possibilidades de mercado e dos recursos monetários das empresas, em virtude de ordens monopólicas forçadamente impostas pelas corporações ou privilégios do poder político (como fonte de renda ou meio para obter empréstimo).

γ) Disciplinamento interno dos trabalhadores dependentes na indústria domiciliar: fornecimento da matéria-prima e dos aparelhos pelo empresário.

Caso especial: organização racional monopólica de indústrias domiciliares, sobre a base de privilégios, em interesse da situação fiscal ou da população (proporcionar

possibilidades de aquisição). Regulação forçadamente imposta das condições de trabalho, com concessão de atividades aquisitivas.

δ) Criação de oficinas, *sem* especialização racional do trabalho dentro da empresa e com a apropriação de todos os meios de obtenção materiais pelo empresário. Na mineração: apropriação das jazidas, galerias e aparelhos pelo proprietário da mina. No transporte: companhias de navegação, nas mãos de grandes proprietários. Conseqüência, por toda parte: expropriação dos trabalhadores dos meios de obtenção.

ε) Como último passo em direção à transformação capitalista das empresas de *obtenção: mecanização da produção e do transporte. Cálculo de capital. Todos os meios de obtenção materiais* vêm a ser *capital* ("fixo" ou de *exploração*), todos os trabalhadores, "mãos". Em virtude da transformação dos empreendimentos em sociedades de possuidores de valores, acaba expropriado também o *diretor*, que se torna formalmente "funcionário" da empresa, enquanto que o proprietário se torna materialmente homem de confiança dos credores (os *bancos*).

Desses diferentes *tipos*

1. foi universal na área da agricultura o tipo 1*a* [p. 95], mas em suas formas α e β (grande comunidade doméstica e economia de clã) foi raro na Europa e típico, ao contrário, no Extremo Oriente (China); o tipo *b* (comunidade de aldeia e de comarca) [p. 95] foi usual na Europa e na Índia; o tipo *c* (senhorio territorial comprometido) foi universal e existe ainda hoje, em parte, no Oriente; o tipo *d*, em suas formas α e β (senhorio *territorial* e fiscal, com redistribuição sistemática do solo entre os camponeses) existiu, predominando a forma de senhorio territorial, na Rússia e (em sentido modificado, com redistribuição da *renda* do solo) na Índia e, predominando a forma de senhorio fiscal, no Extremo Oriente, bem como no Oriente Próximo e no Egito; o tipo *e* (senhorio territorial livre, com pagamento de rendas por pequenos arrendatários) foi característico na Irlanda, mas também existiu na Itália e no sul da França, bem como na China e no Oriente helênico da Antiguidade; o tipo *f* (plantação com trabalho dependente) encontramos na Antiguidade romana e cartaginesa, nas colônias e nos estados sulistas da União norte-americana; o tipo *g* (economia de quinta), em sua forma α (separação entre propriedade do solo e exploração), na Inglaterra, e em sua forma β (exploração pelo proprietário do solo), no leste da Alemanha, em partes da Áustria, Polônia e Rússia ocidental; o tipo *h* (economia de camponeses proprietários) foi comum na França, no sul e oeste da Alemanha, em partes da Itália, na Escandinávia, bem como (com restrições) no sul e oeste da Rússia e particularmente na China e na Índia modernas (com modificações).

Estas grandes diferenças na constituição agrária (*definitiva*) devem-se apenas em parte a causas econômicas (contraste entre os cultivos de derrubada e de irrigação), mas também a circunstâncias históricas, especialmente a forma dos ônus públicos e da constituição militar.

2. Na área da indústria — a situação do transporte e da mineração não foi ainda suficientemente examinada, em toda sua universalidade —, temos:

a) esteve universalmente divulgado o tipo 2 *a* α (indústria de tribo);

b) o tipo *a* β (indústria de casta) alcançou divulgação universal *somente* na Índia; em outros países existiu apenas com respeito a indústrias desclassificadas ("impuras");

c) o tipo *b* α (indústria de *oikos*) dominou em todas as gestões patrimoniais principescas do passado, principalmente no Egito, bem como nos senhorios territoriais do mundo inteiro; na forma *b* β (indústria demiúrgica), existiu universalmente (também no Ocidente) como fenômeno isolado, porém, como tipo, apenas na Índia. O caso especial I (senhorio sobre as pessoas como fonte de renda) dominou na Antiguidade; o caso especial II (especificação litúrgica de serviços), no Egito, na época helênica, no fim da Antiguidade romana e, temporariamente, na China e na Índia.

d) o tipo *c* (indústria livre) encontra seu lugar clássico como tipo dominante na Idade Média ocidental, e *somente* ali, apesar de aparecer por toda parte, tendo especialmente a *corporação* difusão universal (particularmente na China e no Oriente Próximo), enquanto que *faltou* completamente na economia "clássica" da Antiguidade. Na Índia existiu, em lugar da corporação, a casta.

e) as fases do desenvolvimento capitalista, na área da indústria, *somente* encontraram difusão universal, fora do Ocidente, até o tipo β. Esta divergência *não* pode ser explicada *exclusivamente* por causas puramente econômicas.

§ 25. I. Para se alcançar o ótimo de rendimento *calculável* no trabalho *executante* (em seu sentido mais geral) importam, fora do domínio das três associações comunistas típicas [veja § 26] nas quais interferem motivos extra-econômicos, estes três fatores:

1. o ótimo de adaptação ao serviço,
2. o ótimo de *habilidade* no trabalho;
3. o ótimo de *inclinação* ao trabalho.

Com respeito ao fator 1, a adaptação (condicionada por fatores hereditários, educação ou influências do meio ambiente, tanto faz) só pode ser verificada mediante *prova*. Na economia de troca, tratando-se de empreendimentos aquisitivos, esta tem usualmente a forma de prova de "aprendizado". O sistema Taylor pretende realizá-la de modo racional.

Com respeito ao fator 2, o ótimo de habilidade de trabalho só pode ser alcançado mediante especialização racional e contínua. Hoje é essencialmente especialização empírica de serviços realizada com a idéia de poupar gastos (no interesse da rentabilidade e limitada por esta). A especialização racional (fisiológica) está ainda nos começos (sistema Taylor).

Com respeito ao fator 3, a inclinação ao trabalho pode estar orientada da mesma maneira que todas as demais ações (veja o capítulo I, § 2). Mas a vontade de trabalhar (no sentido específico de *execução* de disposições próprias ou de outras pessoas dirigentes) esteve sempre condicionada ou por um forte interesse *próprio* no resultado ou por *coação* direta ou indireta; isto ocorre em grau extremamente alto no caso do trabalho como execução das disposições de *outras* pessoas. A coação pode consistir ou

1. na ameaça direta de violência física ou outros prejuízos, ou
2. na probabilidade de desemprego em caso de rendimento insuficiente.

Uma vez que a segunda forma, essencial na economia de troca, se dirige de maneira muito mais intensa ao interesse próprio e obriga (naturalmente, do ponto de vista da rentabilidade) à liberdade de seleção segundo o rendimento (qualitativo e quantitativo), atua com maior racionalidade formal (no sentido do ótimo técnico) do que toda coação direta ao trabalho. Condição prévia é a expropriação dos trabalhadores dos meios de obtenção e sua necessidade de concorrer às oportunidades de ganho mediante trabalho assalariado, isto é, a proteção, por medidas coativas, da apropriação dos meios de obtenção por parte dos grandes proprietários. Em oposição à coação direta ao trabalho, descarrega-se assim naqueles que procuram trabalhar, além da preocupação com a reprodução (família), também uma parte da preocupação com a seleção (segundo a aptidão para determinado trabalho). Além disso, em comparação ao emprego de trabalho dependente, tornam-se limitados e calculáveis a necessidade e o risco de capital, e, por fim, amplia-se o mercado para bens consumidos em massa — em virtude do pagamento de enorme quantidade de salários em dinheiro. A inclinação *positiva* ao trabalho não é assim obstruída, como ocorre — permanecendo iguais as demais circunstâncias — no caso de trabalho dependente; limita-se, porém às possibilidades puramente materiais de salário quando se trata de especialização preponderantemente

técnica em tarefas simples (taylorizadas) e monótonas. Estas *só* estimulam a maior rendimento quando o salário se orienta pelo desempenho (salário por produção). Na ordem de aquisição capitalista, a inclinação ao trabalho está condicionada *primordialmente* pelas possibilidades do salário por produção e pelo risco de demissão.

Sob a condição de trabalho livre, separado dos meios de obtenção, vale, além disso, o seguinte:

1. A probabilidade de que haja inclinação ao trabalho de caráter *afetivo* é maior — permanecendo iguais as demais circunstâncias — no caso de especificação dos serviços do que no de especialização dos mesmos, porque o *resultado* individual do trabalho aparece visivelmente perante os olhos do trabalhador. Também é grande, naturalmente, em todos os *desempenhos* de qualidade.

2. A inclinação ao trabalho de caráter *tradicional*, típica particularmente na agricultura e na indústria domiciliar (sob condições de vida tradicionais *em geral*), tem a peculiaridade de que os trabalhadores orientam seus serviços ou por resultados de trabalho qualitativa e quantitativamente estereotipados ou pelo salário tradicional (ou por ambos), o que dificulta o aproveitamento racional deles e impede a elevação do rendimento por um sistema de prêmios (salário por produção). Ao contrário, conforme mostra a experiência, pode ser mantido alto grau de inclinação afetiva ao trabalho por relações tradicionais e patriarcais entre o senhor (proprietário) e o trabalhador.

3. A inclinação ao trabalho de caráter *racional*, referente a valores, está condicionada, em forma típica, ou pela religião ou pela valoração social especificamente elevada do respectivo trabalho como tal. Todos os demais motivos são, conforme ensina a experiência, fenômenos transitórios.

É claro que a responsabilidade "altruísta" pela própria família contém um componente típico de dever da inclinação ao trabalho.

II. A *apropriação* dos meios de obtenção e o controle *próprio* (por mais formal que seja) sobre o processo de trabalho constitui uma das fontes mais importantes da inclinação ilimitada ao trabalho. Esta é a causa, em última instância, da importância extraordinária, na agricultura, dos empreendimentos de pequenos lavradores, especialmente em terras parceladas, tanto de pequenos proprietários quanto de pequenos arrendatários (com a esperança de futura ascensão à situação de proprietário). O país clássico, a este respeito, é a China; a Índia o é no terreno dos ofícios qualificados com *especificação* de serviços, seguida por todos os demais países asiáticos, mas também o Ocidente da Idade Média, onde todas as lutas essenciais tiveram o objetivo de alcançar o poder (formal) de disposição própria. O grande volume de trabalho adicional que o pequeno lavrador (sempre, inclusive como hortelão, trabalhando na base de *especificação* dos serviços, e não de especialização) despende em interesse de sua empresa e as restrições em seu modo de vida, às quais ele se submete para poder manter sua autonomia *formal*, junto com o aproveitamento para fins de gestão patrimonial — possível na agricultura — dos produtos acessórios e "despojos" de todas as espécies, inaproveitáveis para fins de aquisição, isto é, nas grandes empresas, estes fatores possibilitam a existência dele precisamente *porque* não há cálculo de capital e porque se conserva a unidade de gestão patrimonial e empresa. Na agricultura, a empresa com cálculo de capital — em caso de exploração pelo *proprietário* — reage de modo muito mais sensível às oscilações conjunturais do que a pequena empresa — conforme provam todos os estudos (cf. meus cálculos em *Verh. des XXIV Dt. Juristentags.*).

Na área da indústria, o fenômeno correspondente subsistiu até a época das empresas mecanizadas e rigorosamente especializadas, com coordenação de serviços. Ainda no século XVI, empresas como a de "Jack of Newbury" podiam simplesmente ser *proibidas* (como ocorreu na Inglaterra) sem que isto significasse uma catástrofe para as

possibilidades aquisitivas dos trabalhadores. Pois a instalação de muitos teares, numa só oficina, pertencentes ao proprietário desta, junto com os respectivos trabalhadores, sem intensificação essencial da especialização e coordenação do trabalho, não significava, nas condições de mercado daquela época, um aumento tão significativo das probabilidades de que deste modo estaria garantida para o empresário a cobertura dos custos da oficina e do risco elevado que corria. E, sobretudo, acontece que, na área da indústria, uma empresa cujo *capital* consiste em grande parte em *instalações* (capital "fixo") não é apenas sensível diante das oscilações da conjuntura, o que ocorre também na agricultura, mas reage também com extrema sensibilidade a toda irracionalidade (*incalculabilidade*) da administração e da justiça, a qual existia por toda parte, *fora* do Ocidente moderno. A indústria caseira descentralizada pôde manter sua posição, nessa região, bem como na concorrência com as "fábricas" russas e, em geral, por toda parte, *até que* — ainda *antes* da introdução das fontes de energia mecanizadas e da maquinaria — a necessidade de calcular os custos de modo mais exato e de padronizar os produtos, a fim de aproveitar as oportunidades ampliadas de *mercado*, em conexão com o emprego de *aparelhos* tecnicamente racionais, levou à criação de empresas com especialização interna (e com noras movidas a água ou por cavalos), nas quais mais tarde se integraram motores mecânicos e máquinas. Todas as outras grandes empresas com caráter de oficina anteriores ocasionalmente criadas, no mundo inteiro, puderam desaparecer sem que isso perturbasse de modo considerável as possibilidades de aquisição de *todos* aqueles que nelas participaram e sem que fosse seriamente prejudicada a satisfação das necessidades. Isto mudou quando surgiu a "fábrica". A inclinação ao trabalho dos trabalhadores de *fábrica*, porém, esteve nos inícios condicionada por uma *coação* indireta muito forte, combinada com a atribuição aos trabalhadores do risco de sua subsistência (sistema de casas de trabalho, na Inglaterra), e permaneceu sempre orientada pela garantia forçadamente mantida da ordem da propriedade, conforme mostra, em nosso tempo, o desmoronamento dessa inclinação em conseqüência da quebra do poder coativo pela revolução.

§ 26. A realização de serviços em comunidades ou sociedades comunistas e, *além disso, alheias* ao cálculo não se baseia na averiguação do grau máximo de abastecimento, mas no *sentimento* imediato de solidariedade. Historicamente apareceu sempre — até a atualidade — sobre a base de atitudes primordialmente *extra*-economicamente orientadas, isto é,

1. como comunismo doméstico da família — com fundamentos tradicionais e afetivos;

2. como comunismo de camaradas, no *exército*;

3. como comunismo de amor da *comunidade* (religiosa) e, nos dois últimos casos (2 e 3), primordialmente com fundamentos especificamente emocionais (carismáticos).

Mas sempre

a) em *oposição* à gestão econômica do mundo circundante, com caráter tradicional ou racional, referente a fins e, nesse caso, com cálculo e divisão dos serviços: ou trabalhando efetivamente ou, pelo contrário, sustentada por mecenato (ou ambas as coisas); ou

b) como associação de gestões patrimoniais de *privilegiados*, dominando as unidades de gestão patrimonial não associadas e mantida por estas de modo mecênico ou litúrgico; ou

c) como gestão patrimonial de consumidores, separada do empreendimento aquisitivo e recebendo deste sua renda, isto é, associada com ele.

O caso *a* é típico para as economias comunistas, em virtude de religião ou ideologia (comunidades de monges que trabalham ou vivem retirados do mundo, comunidades de seitas, socialismo icárico).

O caso *b* é típico para as comunidades militares, total ou parcialmente comunistas (casas de varões, sissítias espartanas, comunidades de assaltantes ligúrios, organização do califa Omar, comunismo de consumo e — em parte — de requisição dos exércitos em campanha, em todas as épocas), e, além disso, para associaçõs religiosas autoritárias (o Estado jesuíta no Paraguai, comunidades de monges, na Índia e em outros países, vivendo de prebendas de mendicância).

O caso *c* é típico de todas as gestões patrimoniais familiares na economia de troca.

A disposição ao trabalho e o consumo alheio ao cálculo, dentro dessas comunidades são *conseqüências* da atitude extra-economicamente orientada e se fundam, nos casos 2 e 3, em considerável grau, no sentimento do contraste e da *luta* contra as ordens do "mundo". Todos os modernos intentos comunistas, na medida em que pretendem uma organização comunista de *massas*, não podem prescindir, perante seus partidários, de argumentos *racionais* referentes a *valores*, tampouco, em sua propaganda, de argumentos *racionais* referentes a *fins*, isto é, em ambos os casos, de considerações especificamente *racionais* — em oposição às relações comunitárias *extra*cotidianas, de caráter religioso ou militar —, de considerações referentes à *vida cotidiana*. Por isso, suas possibilidades de se imporem em condições normais e cotidianas diferem, por sua própria natureza, substancialmente daquelas das comunidades extracotidianas ou primordialmente orientadas por fatores extra-econômicos.

§ 27. *Bens de capital*, em sua forma primitiva, aparecem tipicamente como *mercadorias* na troca interlocal ou interétnica, pressupondo-se que o "comércio" esteja *separado* da obtenção de bens para fins de gestão patrimonial. Pois o comércio próprio das economias domésticas (venda ou troca de excedentes) não pode empregar um cálculo de capital separado. Os produtos das indústrias familiares, de clã ou de tribo, que entram na troca interétnica, são *mercadorias*; os meios de obtenção, na medida em que continuam sendo produtos próprios, são instrumentos e matérias-primas, e não bens de capital. O mesmo se aplica aos produtos destinados à venda e os meios de obtenção dos camponeses e dos senhores feudais, desde que sua gestão econômica não apresente cálculo de capital (mesmo em suas formas mais primitivas, das quais já há exemplos na época de Catão). É evidente por si mesmo o fato de que todos os movimentos de bens internos, dentro do círculo do senhorio territorial e do *oikos*, inclusive a troca interna ocasional bem como a típica de produtos, representam o contrário de uma economia baseada no cálculo de capital. Também o comércio do *oikos* (por exemplo, do faraó), mesmo que *não* se destine exclusivamente à satisfação das necessidades próprias — não se referindo, portanto, apenas à troca com vista ao orçamento da gestão patrimonial —, mas servindo em parte para fins de aquisição, não é capitalista no sentido dessa terminologia enquanto não *pode* orientar-se pelo *cálculo* de capital, especialmente pela estimativa prévia em dinheiro das possibilidades de lucro. Isto só ocorreu no caso dos *comerciantes* profissionais viajantes, tanto faz se vendendo mercadorias próprias ou pertencentes à *commenda* ou juntadas por vários proprietários. *Aqui*, na forma do empreendimento ocasional, está a origem do cálculo de capital e da qualidade de bens de capital. Pessoas utilizadas como fonte de *renda* pelo senhor sobre o corpo ou sobre o solo (escravos, servos) ou instalações de todas as espécies, utilizadas para o mesmo fim, são evidentemente objetos patrimoniais suscetíveis de proporcionar rendas, e não bens de capital, do mesmo modo que hoje (para a pessoa *particular* interessada na oportunidade de renda e, excepcionalmente, numa especulação ocasional — em oposição ao investimento temporário de capital de exploração)

o são os valores que proporcionam rendas ou dividendos. As mercadorias que o senhor recebe de seus vassalos, sobre o corpo ou sobre o solo, em virtude de seu poder senhorial, como tributos obrigatórios, e leva ao mercado, são para nossa terminologia mercadorias, e não bens de capital, uma vez que falta *em princípio* (e não apenas de fato) o cálculo racional de capital (custos!). Ao contrário, quando são utilizados escravos como meios de aquisição numa empresa (sobretudo, quando há um mercado de escravos e o emprego de escravos comprados, como forma típica), estes são bens de capital. Quando se trata de empresas baseadas em prestações devidas por dependentes (hereditários) que *não* são livremente compráveis ou vendáveis, não falaremos de empreendimentos capitalistas, mas de empreendimentos aquisitivos com trabalho comprometido (com compromisso também do *senhor* perante os trabalhadores, o que é decisivo!), tanto faz se se trata de empreendimentos agrícolas ou de indústria domiciliar com trabalhadores dependentes.

Na área da indústria, o *"trabalho por preço"*, a pequena empresa capitalista e a indústria domiciliar são empreendimentos capitalistas descentralizados, e todos os empreendimentos verdadeiramente capitalistas com caráter de oficina são empreendimentos capitalistas centralizados. Todas as espécies de trabalho na propriedade de quem paga, de trabalho a domicílio e de trabalho por salário são simplesmente formas de trabalho, as primeiras duas no interesse da gestão do empregador, a última no interesse do empreendimento aquisitivo do empregador.

O decisivo não é, portanto o *fato* empírico, mas, sim, a *possibilidade* em princípio do cálculo material de capital.

§ 28. *Além* de todas as espécies anteriormente tratadas de serviços especializados ou especificados existe, em toda economia de troca (também, normalmente, na materialmente regulada), a *mediação* na troca de poderes de disposição, próprios ou alheios.

Esta pode ser realizada

1. pelos membros do quadro administrativo de associações econômicas, por remuneração fixa ou graduada, segundo o serviço prestado, em espécie ou em dinheiro;

2. por uma associação criada propriamente para atender às necessidades de troca dos membros de uma cooperativa (forma cooperativista), ou

3. como atividade aquisitiva profissional, por remuneração, sem aquisição própria do poder de disposição (forma de agência), em formas jurídicas bem diversas;

4. como atividade aquisitiva profissional de natureza capitalista (*comércio próprio*): por compra atual na espera de uma venda lucrativa no futuro ou venda a prazo futura na espera de compra lucrativa anterior; e isto

a) livremente no mercado, ou

b) materialmente regulado;

5. por expropriação indenizada e continuamente regulada de determinados bens, e venda — livre ou forçadamente imposta — destes, por parte de uma associação política (*comércio forçado*);

6. por oferecimento profissional de dinheiro ou obtenção de crédito para pagamento de obrigações surgidas em empreendimentos aquisitivos ou aquisição de meios de obtenção, por meio de concessão de *crédito* a

a) economias aquisitivas, ou

b) associações (particularmente políticas): negócio de crédito. O sentido econômico pode ser

α) crédito para pagamento, ou

β) crédito para obtenção de bens de capital.

Aos casos 4 e 5, e somente a estes, chamamos "*comércio*"; ao caso 4, comércio "livre", e ao caso 5, "comércio monopólico forçado".

Caso 1: *a*) em economias com gestão patrimonial — principescas, senhoriais ou monásticas: *negotiatores* e *actores*; *b*) em economias aquisitivas: "comissários" (representantes).
Caso 2: cooperativas de compra e venda (inclusive as "cooperativas de consumo").
Caso 3: corretores, comissionados, expedidores, agentes de seguros e outros "agentes".
Caso 4: *a*) comércio moderno;
b) fixação heteronomamente imposta ou autonomamente pactuada da compra de — ou venda a — determinados clientes, ou da compra ou venda de mercadorias de determinada espécie, ou regulação material das condições de troca através de ordens estabelecidas por uma associação política ou cooperativista.
Caso 5: exemplo: monopólio estatal do comércio de cereais.

§ 29. O *livre* comércio próprio (caso 4) — e *somente* trataremos deste, por ora — é sempre "empreendimento aquisitivo", nunca "gestão patrimonial", e, portanto, em condições normais (ainda que não inevitavelmente), uma atividade aquisitiva, mediante a troca, efetuada em *dinheiro*, a qual toma a forma de contratos de compra e de venda. Mas *pode* ser também

a) "empreendimento acessório" de uma gestão patrimonial,

por exemplo, troca dos excedentes do artesanato doméstico efetuada por membros da gestão patrimonial designados *propriamente* para essa tarefa e negociando *por conta própria*. Ao contrário, uma troca efetuada ora por estes, ora por aqueles membros da gestão patrimonial nem chega a constituir um "empreendimento acessório". Quando os membros em questão se ocupam, por conta própria, *exclusivamente* com a venda (ou compra) de produtos, temos o caso 4 (em forma modificada); quando negociam por conta da *comunidade*, temos o caso 1.

b) componente inseparável de um serviço global, o qual, por meio de trabalho próprio, produz determinados bens *prontos para o consumo* (no local de produção).

Exemplo: Os vendedores ambulantes e os *pequenos* comerciantes que viajam *junto com* as mercadorias e realizam primordialmente a *deslocação* dos produtos ao local de mercado e que, por isso, foram antes mencionados na categoria de "transporte". Os comerciantes viajantes da *commenda* constituem, às vezes, um caso de transição para o caso 3. A questão de quando é "primário" o serviço de transporte e secundário, o "lucro comercial" e vice-versa é totalmente fluida. Em todo caso, trata-se, em todas estas categorias, de "comerciantes".

O comércio próprio (caso 4) realiza-se *sempre* sobre a base da *apropriação* dos meios de obtenção, mesmo que o poder de disposição seja obtido por meio de crédito. Para o comerciante no comércio próprio, o risco de capital é sempre risco próprio, e em virtude da apropriação dos meios de obtenção, sempre está apropriada por ele a oportunidade de lucro.

A especificação e especialização dentro do livre comércio próprio (caso 4) é possível sob aspectos muito diversos. Economicamente interessam, por ora, apenas os seguintes tipos:

a) segundo a natureza das economias com as quais o comerciante entra em relações de troca:

1. comércio entre *unidades de gestão patrimonial* com excedentes e *unidades de gestão patrimonial* consumidoras.

2. comércio entre economias aquisitivas ("produtores" ou "comerciantes") e ges-

tões patrimoniais de "consumidores", incluindo-se, naturalmente, todas as espécies de associações, particularmente as políticas.

3. comércio entre diversas economias aquisitivas.

Os casos 1 e 2 correspondem ao conceito de "comércio a varejo", o que significa: venda a consumidores (sendo indiferente a procedência das mercadorias); o caso 3 corresponde ao conceito de "comércio por atacado" ou "entre comerciantes".

O comércio pode realizar-se

a) em relação a um mercado, isto é,

α) no mercado para consumidores, normalmente em presença das mercadorias (*comércio a varejo no mercado*), ou

β) no mercado para economias aquisitivas,

αα) em presença das mercadorias (*comércio de feira*);

na maioria das vezes, mas não necessariamente sazonal.

ββ) em ausência das mercadorias (*comércio de bolsa*);

Na maioria das vezes, mas não necessariamente, permanente.

b) em relação a clientes, abastecendo-se um círculo *fixo* de compradores, isto é,

α) gestões patrimoniais (*comércio a varejo com clientes*), ou

β) economias aquisitivas e, nesse caso,

αα) produtoras (*atacadistas*), ou

ββ) varejistas (também *atacadistas*), ou

γγ) outras distribuidoras, de "primeira" mão, "segunda" etc., dentro do comércio por atacado (*comércio entre atacadistas*).

Dependendo do local de procedência dos bens vendidos, o comércio pode ser:

a) comércio interlocal, ou

b) local.

O comércio pode impor *materialmente*

a) sua compra às economias que costumam lhe vender seus produtos,

b) sua venda às economias que costumam comprar dele.

O caso *a* está próximo à forma em que o empresário-comerciante procede por encomenda na indústria domiciliar, e muitas vezes idêntica a esta.

O caso *b* é o do comércio materialmente "*regulado*" (tópico 4, *b*).

A *venda própria* de bens é naturalmente elemento de *todo* empreendimento aquisitivo orientado pelo mercado, mesmo dos primordialmente "produtores". Mas *esta* venda não é "mediação" no sentido de nossa definição enquanto não existem determinados membros do quadro administrativo *especialmente* encarregados dessa tarefa (por exemplo, agentes de venda), isto é, enquanto não se realiza um serviço profissional *próprio* com caráter "comercial". Todas as transições são totalmente fluidas.

Chamamos "especulativo" o cálculo do comércio, na medida em que se orienta por probabilidades cuja realização se considera "casual" e, nesse sentido, "incalculável", significando, por isso, um "risco" que se aceita. A transição entre o cálculo racional e o especulativo (nesse sentido) é totalmente fluida, uma vez que *nenhum* cálculo referente ao futuro está objetivamente assegurado contra "eventualidades" inesperadas. A diferença refere-se, portanto, apenas a *graus* diversos de *racionalidade*.

A especialização e especificação técnica e econômica de serviços, no comércio, não oferece nenhum fenômeno peculiar. À "fábrica" corresponde — em virtude do grau extremamente elevado de especialização *interna* de serviços — a "loja de departamentos".

§ 29 a. Chamamos *bancos* aquelas classes de empreendimentos aquisitivos comerciais que profissionalmente

a) administram ou

b) proporcionam *dinheiro*.

Com respeito a *a*, *administram* dinheiro

α) para gestões patrimoniais particulares (depósitos para fins de gestão, depósitos de patrimônio),

β) para associações políticas (tesouro público de Estados),

γ) para economias aquisitivas (depósitos de empresas, contas correntes das mesmas).

Com respeito a b, *proporcionam* dinheiro

α) para necessidades de gestão patrimonial:

αα) de pessoas particulares (crédito de consumo),

ββ) de associações políticas (crédito político);

β) para economias aquisitivas:

αα) para fins de pagamento a terceiros:

ααα) *letras de câmbio* em dinheiro,

βββ) endosso ou transferência bancária;

ββ) como adiantamento destinado a pagar obrigações futuras de clientes. Caso principal: o desconto de letras de câmbio;

γγ) para fins de crédito de *capital*.

É formalmente indiferente

1. se o dinheiro que adiantam ou põem à disposição de quem o pede ("conta corrente") provém de fundos próprios, se exigem um penhor ou outra garantia por parte de quem precisa do dinheiro, ou

2. se mediante fiança ou de outra forma conseguem que terceiros *concedam o crédito*.

Na realidade, a gestão aquisitiva dos bancos costuma funcionar de modo que obtêm seu lucro concedendo créditos a partir de meios que eles mesmos receberam emprestados.

O dinheiro dado a crédito pode ser obtido pelo banco:

1) das instituições de emissão de dinheiro, adquirindo o banco a crédito parte dos estoques de metal ponderal ou de moedas, ou

2) mediante *criação* própria de

α) certificados (dinheiro bancário) ou

β) meios de circulação (bilhetes de banco). Ou

3) dos depósitos de outros meios monetários, creditados a seu favor por pessoas particulares.

Em todos os casos em que

a) aceita créditos ou

b) cria meios de circulação

o banco está obrigado, desde que sua gestão seja racional, a cuidar de sua "solvência", isto é, de sua capacidade de fazer frente às exigências *normais* de pagamento, por meio de "cobertura", isto é, tendo à disposição uma quantidade suficientemente grande de dinheiro para pagamentos ou adaptando às obrigações os prazos dos créditos que ele *mesmo* concede.

Em geral (mas nem sempre), a observância das normas de solvência por parte dos bancos que *emitem* dinheiro (bancos emissores de bilhetes) está garantida por regulações impostas por associações (grêmios de comerciantes ou associações políticas). Essas regulações costumam estar orientadas, *igualmente*, pelo fim de proteger a *ordem*

monetária escolhida para determinado território diante de mudanças no valor *material* do dinheiro, assegurando, assim, contra "perturbações" por irracionalidades (materiais), os cálculos econômicos (formalmente) racionais das gestões patrimoniais e, sobretudo, da associação política, além daqueles das economias aquisitivas. Particularmente procura-se sempre manter estável o preço do dinheiro próprio em relação ao dinheiro de *outros* territórios monetários com os quais existem ou são desejadas relações comerciais e de crédito ("*câmbio estável*", "*paridade monetária*"). A essa política dirigida contra as irracionalidades do sistema monetário denominamos "*política lítrica*" (segundo G.F. Knapp). No "Estado de direito" *puro* (Estado de *laissez-faire*), ela constitui a medida político-econômica *mais* importante, dentre as que este assume de modo típico. Em forma *racional*, é absolutamente peculiar do Estado *moderno*.

As medidas tomadas pela política chinesa referentes às moedas de cobre e às notas de papel, bem como as da política monetária na Antiguidade romana serão mencionadas no lugar adequado. *Não* constituem política lítrica em sentido *moderno*. Apenas a política de dinheiro bancário dos grêmios chineses (o mesmo modelo da política hamburguesa do marco bancário) era racional em nosso sentido.

Denominamos *negócios financeiros* todos os negócios — sejam estes realizados por "bancos" ou por outras pessoas ou instituições (como atividade aquisitiva ocasional ou acessória, por pessoas particulares, ou como componente da política de especulação de um "financiador") — que se orientam no sentido da obtenção de poderes de disposição lucrativos sobre as possibilidades aquisitivas de empreendimentos:

a) transformando-se em *valores* os direitos a possibilidades aquisitivas apropriadas ("*comercialização*") e adquirindo-se estes valores ou diretamente ou através de empreendimentos "financiados" no sentido de *c*;

b) oferecendo-se (eventualmente, negando-se) sistematicamente *crédito de aquisição*;

c) forçando-se (em caso de necessidade ou de desejo) a união de empreendimentos até então concorrentes:

α) no sentido de uma *regulação* monopólica de empreendimentos com atividades iguais (*criação de cartéis*), ou

β) no sentido de uma união monopólica de empreendimentos até então concorrentes sob *uma* direção, a fim de eliminar os menos rentáveis (*fusão*), ou

γ) no sentido de uma *união* (não *necessariamente* monopólica) de empreendimentos especializados com atividades complementares em sua *sucessão*, numa "*combinação*", [ou]

δ) no sentido de pretender dominar, a partir de um centro e mediante operações de valores, empreendimentos com produção em massa (*criação de trustes*), e — eventualmente — de criar de forma organizada novos trustes para fins de lucro ou exclusivamente de poder (financiamento em sentido estrito).

"Negócios financeiros" são *freqüentemente* realizados por bancos e, em regra, muitas vezes inevitavelmente, com a cooperação deles. Mas a direção está, na maioria das vezes, nas mãos de *operadores na Bolsa* (Harriman) ou de grandes empresários industriais (Carnegie); em caso de cartéis, também muitas vezes nas mãos de grandes empresários (Kirdorf etc.); em caso de "trustes", nas de "financistas" especiais (Gould, Rockefeller, Stinnes, Rathenau). (Pormenores mais adiante.)

§ 30. O grau máximo de *racionalidade formal* do cálculo de capital nos empreendimentos de *obtenção* pode ser alcançado nas condições seguintes:

1. apropriação completa, pelos proprietários, de todos os meios materiais de obtenção e ausência completa de apropriação formal das possibilidades aquisitivas no mercado (liberdade no mercado de bens);

2. autonomia total dos proprietários na seleção dos diretores, isto é, ausência completa de apropriação formal da direção (liberdade de empreendimento);

3. ausência completa de apropriação dos postos de trabalho e das possibilidades aquisitivas por parte dos trabalhadores e, inversamente, dos trabalhadores por parte dos proprietários (trabalho livre, liberdade no mercado de trabalho e na *seleção* dos trabalhadores);

4. ausência completa de regulações materiais de consumo, obtenção ou preço, ou de outras ordens que possam limitar a estipulação livre das condições de troca (liberdade material de contratos econômicos);

5. calculabilidade total das condições técnicas de obtenção (técnica mecanicamente racional);

6. calculabilidade total no funcionamento da ordem administrativa e jurídica, e garantia confiável *puramente formal* de todos os acordos por parte do poder político (administração e direito formalmente racionais);

7. o máximo possível de separação entre a empresa e seu destino, por um lado, e a gestão patrimonial e o destino do patrimônio, por outro, particularmente entre a disponibilidade e a solidez do capital das empresas e o patrimônio dos proprietários e o destino que este pode experimentar em virtude de herança. Para grandes empreendimentos, este seria, em geral, o caso *formalmente* ótimo: 1) nos empreendimentos elaboradores de matéria-prima, de transporte e de mineração, na forma de sociedades por ações, sendo estas livremente alienáveis, com garantia de capital e na ausência da responsabilidade pessoal, e 2) na agricultura, na forma de arrendamento a (relativamente) longo prazo;

8. o máximo possível de organização *formalmente* racional do *sistema monetário*.

Apenas alguns poucos pontos (já mencionados anteriormente) precisam aqui de comentários.

1. Com respeito ao tópico 3 o trabalho dependente (especialmente a escravidão total) permitia a disposição formalmente mais ilimitada sobre os trabalhadores do que seu emprego por salário. Só que *a*) a *necessidade* de capital a ser investido em propriedade humana, para compra e alimentação dos escravos, era muito maior do que no caso de trabalho por salário; *b*) o *risco* de capital, neste caso, era especificamente irracional (condicionado em grau mais elevado do que no caso de trabalho assalariado por circunstâncias extra-econômicas de todas as espécies, particularmente porém e em grau extremo por fatores políticos); *c*) era irracional o balanço do capital em forma de escravos, em virtude das flutuações no mercado de escravos e, conseqüentemente, dos preços; *d*) era irracional também e sobretudo, pela mesma causa, sua complementação e recrutamento (politicamente condicionado); *e*) pesava sobre o emprego dos escravos, quando foi tolerada a convivência destes com suas famílias, o ônus dos custos de alojamento e sobretudo da alimentação das mulheres e da criação dos filhos, para os quais não existia em si uma possibilidade de utilização economicamente racional como força de trabalho; *f*) só era possível o aproveitamento *pleno* dos serviços dos escravos em caso de ausência das famílias e de disciplina rigorosa, o que ainda intensificava consideravelmente, em sua irracionalidade, o alcance do fator indicado no item *d*); *g*) não era possível, de acordo com toda a experiência, o emprego de trabalho de escravos com ferramentas e aparelhos que exigiam em alto grau responsabilidade e interesse próprios; *h*) faltava, sobretudo, a possibilidade de seleção — contratação após teste com máquina — e de demissão, em caso de oscilações conjunturais ou desgaste.

A empresa escravista só foi rentável em caso de: *a*) possibilidade de alimentação muito *barata* dos escravos; *b*) disponibilidade regular de escravos no *mercado*; *c*) grandes explorações agrícolas com caráter de *plantation* ou manipulações industriais muito simples. Os exemplos

mais importantes dessa utilização são as *plantations* cartaginesas, romanas, algumas coloniais e as norte-americanas, além das "fábricas" russas. O esgotamento do mercado de escravos (em virtude da pacificação do Império) causou a contração das *plantations* na Antiguidade; na América do Norte, a mesma circunstância levou à procura contínua de novas terras mais baratas, dado não ser possível, ao lado da dos escravos, uma renda do solo; na Rússia, as fábricas com escravos suportavam com dificuldade a concorrência do *kustar* (indústria caseira), mas de modo algum a daquelas baseadas no trabalho livre — sendo que, já antes da emancipação, continuamente pediam permissão para libertar seus trabalhadores — e desapareceram com a introdução do trabalho de oficina livre.

Em caso de emprego de trabalhadores assalariados: *a*) são menores o risco e o dispêndio de capital; *b*) fica sob a responsabilidade do trabalhador o ônus da reprodução e da criação dos filhos, sendo este e o cônjuge, por sua vez, obrigados a "procurar" serviço; *c*) em razão disso, o medo da demissão possibilita a realização do ótimo de rendimento; *d*) existe seleção segundo a capacidade e a disposição para o trabalho.

2. Com respeito ao tópico 7: a separação, na Inglaterra, entre a *exploração* por arrendatários, com cálculo de capital, e a *propriedade* das terras fideicomissariamente vinculada não é um fenômeno casual, senão expressão do desenvolvimento que ali se deu há séculos, sem interferência alguma (falta de proteção ao camponês, em conseqüência da situação insular). Toda união da *propriedade* do solo com seu *cultivo* transforma o solo num bem de capital da economia. Aumenta, assim, a necessidade e o risco de capital, obstrui a separação entre gestão orçamentária e empresa (as indenizações aos co-herdeiros pesam sobre a *empresa* como dívidas), impede a liberdade de movimento do capital do empresário e, por fim, onera, o cálculo de capital com fatores irracionais. *Formalmente*, portanto, a separação entre a propriedade do solo e a exploração agrícola corresponde à racionalidade das empresas com cálculo de capital (a avaliação *material* do fenômeno é um assunto à parte, que pode dar resultados bem diversos, dependendo do ponto de vista que se adote).

§ 31. Na orientação "capitalista" das atividades aquisitivas (isto é, que, em caso de procedimento racional, baseia-se em *cálculo de capital*), há tendências típicas distintas entre si por sua própria *natureza*:

1. Orientação: *a*) pelas oportunidades de rentabilidade na compra e venda contínuas no *mercado* ("comércio"), em caso de troca livre (formalmente: não forçada; materialmente: pelo menos relativamente voluntária); *b*) pelas oportunidades de rentabilidade em empreendimentos de *obtenção* de bens, com cálculo de capital.

2. Orientação pelas oportunidades de aquisição: *a*) por meio de comércio e especulação com dinheiro, realização de pagamentos de todas as espécies e obtenção de meios de pagamento; *b*) por meio de concessão profissional de créditos: α) para fins de consumo; β) para fins aquisitivos.

3. Orientação pelas oportunidades de obter *despojos* atuais de associações ou pessoas políticas ou politicamente orientadas: financiamento de guerras ou revoluções ou financiamento de chefes de partidos políticos por meio de empréstimos ou fornecimento de bens materiais.

4. Orientação pelas oportunidades de aquisição contínua em virtude de dominação imposta, garantida pelo poder político: *a*) de tipo colonial (aquisição mediante *plantations* com fornecimento forçado de produtos ou trabalho, comércio monopólico ou forçado); *b*) de tipo fiscal (aquisição mediante arrendamento de cargos públicos ou do direito de arrecadar impostos, seja na metrópole, seja nas colônias).

5. Orientação pelas oportunidades de aquisição mediante fornecimentos extraordinários de bens a associações políticas.

6. Orientação pelas oportunidades de aquisição: *a*) por transações *puramente* especulativas em mercadorias tipificadas ou participação, em forma de títulos, em empreendimentos; *b*) por realização contínua de negócios de pagamento para associações

públicas; *c*) por financiamento de *fundações* de empreendimentos, vendendo-se títulos a investidores angariados; *d*) por financiamento especulativo de empreendimentos capitalistas e da constituição de associações econômicas de todas as espécies, com o fim de regular, de forma rentável, a gestão aquisitiva destas, ou de obter *poder*.

Os casos de números 1 e 6 são, em grande parte, peculiares do Ocidente. Os demais (2 a 5) encontram-se no mundo inteiro há milhares de anos, verificados sempre onde ocorressem as possibilidades de troca (2) e economia monetária, e (nos casos 3 a 5) financiamento *em dinheiro*. Como meios de aquisição, estes casos apenas local e temporariamente (particularmente: em tempos de guerra) alcançaram no Ocidente a importância preeminente que tiveram na Antiguidade. Sua freqüência diminuiu também ali onde se deu a pacificação de grandes territórios (impérios unitários: China e a última fase do Império Romano), de modo que, como formas de aquisição capitalista, sobraram *somente* o comércio e os negócios com dinheiro (tópico 2). Pois o financiamento capitalista da política foi por toda parte produto:

a) da concorrência entre os Estados pelo poder, e

b) condicionado por isso, da concorrência pelo capital disponível. Esta situação só terminou com a formação dos impérios unitários.

Pelo que eu me recordo, este ponto de vista foi exposto de forma mais clara, até agora, por J. Plenge (*Von der Diskontpolitik zur Herrschaft über den Geldmarkt*, Berlim, 1913). Cf. antes somente *minhas* exposições, no artigo "Agrargeschichte, Altertum", em *HW. d. StW.*, 3ª ed., vol. I [1909].

Apenas o Ocidente conhece empresas racionais capitalistas com *capital fixo*, trabalho livre e especialização e coordenação racionais do trabalho, bem como uma distribuição de serviços orientada puramente pelos princípios da economia de troca e realizada sobre a base de economias aquisitivas capitalistas. Isto é: a forma capitalista da *organização do trabalho*, formalmente de caráter puramente voluntário, como modo típico e dominante de provimento das necessidades de amplas massas, com expropriação dos trabalhadores dos meios de obtenção e apropriação dos empreendimentos por parte dos possuidores de títulos. Somente o Ocidente conhece o crédito público em forma de emissão de títulos rentáveis, a comercialização de títulos e os negócios de emissão e financiamento como objetos de empreendimentos racionais, o comércio em bolsa de mercadorias e títulos, o "mercado monetário" e o "mercado de capital", as associações monopolistas como formas de organização racional conforme os princípios da economia aquisitiva, para a *produção* empresarial de bens (e não apenas para a comercialização dos mesmos).

Esta diferença requer uma *explicação*, que não pode apoiar-se *exclusivamente* em argumentos econômicos. Concebemos aqui o conjunto dos casos 3 a 5 como de capitalismo *politicamente* orientado. Todas as exposições que seguem referem-se, antes de mais nada, *também* a esse problema. Em geral, só cabe observar o seguinte:

1. É claro, em primeiro lugar, que os acontecimentos *politicamente* orientados, que oferecem essas possibilidades de aquisição, têm, economicamente considerados — do ponto de vista da orientação pelas oportunidades de *mercado* (tratando-se de necessidades de consumo de gestões patrimoniais) — caráter *irracional*.

2. Do mesmo modo é evidente que são irracionais as oportunidades de aquisição *puramente* especulativas (2 *a* e 6 *a*) e o crédito exclusivamente para fins de consumo (2 *b*, α), no que se refere à satisfação de necessidades e às economias produtoras de bens, por estarem condicionados por constelações casuais de propriedade ou de mercado, e que também podem ser irracionais, em certas circunstâncias, porém não *necessariamente*, as probabilidades de fundação ou financiamento de empresa (6 *b*, *c* e *d*).

Características próprias da economia moderna, além do empreendimento racional capitalista, são: 1) o modo de organização do sistema monetário, e 2) o modo de comercialização da participação em empreendimentos mediante títulos. Ambas as coisas devem ainda ser examinadas. Começamos com o sistema monetário.

§ 32. 1. O Estado moderno mantém

a) *sempre* o monopólio da *organização* do sistema monetário, por meio de estatutos;

b) em regra, com poucas exceções, o monopólio da criação (emissão) de dinheiro, pelo menos no que se refere ao dinheiro metálico.

[1]. Decisivos para essa monopolização foram inicialmente motivos *puramente* fiscais (ganhos provindos da cunhagem). Por isso — o que deixamos de lado por agora —, no início, *proibição* de dinheiro estrangeiro.

2. A monopolização da *criação* de dinheiro não foi geral, até a atualidade (em Bremen, antes da reforma monetária, circulavam como dinheiro corrente moedas estrangeiras).

Além disso,

c) ele é em virtude da importância crescente de seus impostos e empreendimentos econômicos próprios,

α) o maior recebedor de pagamentos e

β) o maior efetuador de pagamentos, ou por meio das caixas próprias ou por meio daquelas que operam por sua conta (chamamos ambas, em conjunto, "caixas regimentais").

Mesmo prescindindo-se dos pontos *a* e *b*, é, portanto, segundo o ponto *c*, de importância decisiva para um sistema monetário moderno o comportamento das *caixas* estatais em relação ao dinheiro; sobretudo, por um lado, a questão de qual é o tipo de dinheiro de que estas *efetivamente* (de modo "regimental"):

1) dispõem, isto é, *podem* entregar, ou

2) *impõem* ao público, como dinheiro *legal*,

e, por outro, a questão de qual é o tipo de dinheiro que *efetivamente* (de modo regimental):

1) aceitam, ou

2) repudiam, total ou parcialmente.

Parcialmente repudiado está, por exemplo, o papel-moeda, quando se exige o pagamento de taxas de alfândega em ouro; totalmente repudiados foram (por fim), por exemplo, os *assignats* da revolução francesa, o dinheiro dos estados secessionistas e as emissões do governo chinês durante a rebelião de Taiping.

O dinheiro só pode ser *definido* como *legal* quando se trata de um "meio de pagamento estabelecido pela lei" que todos — e também e sobretudo, portanto, as caixas estatais — estão obrigados a aceitar e dar em pagamento, seja até determinada quantidade, seja ilimitadamente. Como *regimental* pode ser definido o dinheiro que as caixas do governo aceitam e impõem; dinheiro legal obrigatório é especialmente aquele que estas caixas impõem.

A "imposição" pode ocorrer:

a) em virtude de autorização *legal*, existente há muito tempo, para fins de política monetária (táleres e moedas de cinco francos depois da suspensão da cunhagem de prata — ainda que, como é sabido, ela *não* tenha ocorrido);

b) em virtude de insolvência em outros meios de pagamento, a qual leva à situação de

α) só agora ser preciso fazer uso, de modo regimental, daquela autorização legal, ou

β) criar-se *ad hoc* uma autorização formal (legal) para a imposição de um novo meio de pagamento (o que quase sempre acontece quando se passa de dinheiro metálico para papel-moeda).

No último caso (*b*, *β*), o processo é, em regra, o seguinte: um meio de circulação até esse momento conversível (legalmente ou de fato), e que, se já antes podia ser legalmente imposto, o é, agora, de fato e se torna efetivamente inconversível.

Legalmente, um Estado pode declarar qualquer tipo de objeto como "meio de pagamento estabelecido pela lei", e qualquer objeto cartal pode ser declarado "dinheiro" no sentido de "meio de pagamento". E estabelecer, para esses objetos, tarifas quaisquer de valor — em caso de dinheiro de tráfico, relações intermonetárias — como lhe convier.

Quanto às perturbações *formais* do sistema monetário legal, o que o Estado dificilmente ou de modo algum pode [suprimir] é:

a) em caso de dinheiro administrativo: a falsificação então quase sempre muito rentável,

b) em caso de dinheiro metálico de todas as espécies:

α) a utilização extramonetária do metal como matéria-prima, quando esses produtos têm preços muito elevados; isto lhe é particularmente difícil quando a relação monetária é desfavorável para o metal em questão (veja *γ*);

β) a exportação para outros territórios com relação monetária *mais favorável* (quando se trata de dinheiro de tráfico);

γ) a oferta de metal-moeda legal para fins de cunhagem, quando, em comparação ao preço de mercado, o dinheiro metálico foi tarifado em nível muito baixo em relação ao dinheiro corrente (metálico ou papel-moeda).

Em relação ao papel-moeda, a tarifação segundo a qual uma unidade nominal metálica equivale a uma unidade nominal de papel, com o mesmo nome, será demasiadamente desfavorável para o dinheiro metálico sempre que se suspenda a conversibilidade do meio de circulação: pois é isso que ocorre em caso de insolvência em dinheiro metálico.

Relações monetárias entre diversas espécies de dinheiro metálico de *tráfico* podem ser estabelecidas:

1) por tarifação do câmbio em cada caso particular (sistema paralelo livre);
2) por tarifação periódica (sistema paralelo periodicamente tarifado), e
3) por tarifação legal permanente (plurimetalismo, por exemplo: bimetalismo).

Nos casos dos tópicos 1 e 2 acima, ocorre regularmente que apenas um metal é o metal-moeda regimental e efetivo (na Idade Média: a prata), enquanto que o outro é moeda comercial com câmbio tarifado (*Friedrichsd'or*, ducados). A diferenciação total na utilização específica do dinheiro de *tráfico* é rara nos sistemas monetários modernos, mas foi freqüente anteriormente (China, Idade Média).

2. Do ponto de vista sociológico, a definição do dinheiro como meio de pagamento legalmente estabelecido e criação da administração "lítrica" (dos meios de pagamento) não é exaustiva. Baseia-se no "fato de que existem dívidas" (G.F. Knapp), particularmente em forma de impostos devidos aos Estados e de juros devidos pelos Estados.

O ponto de referência do pagamento *legal* dessas dívidas é a fixa unidade *nominal* de dinheiro (mesmo que talvez tenha mudado a *matéria* do dinheiro) ou, em caso de variação da unidade nominal, a "definição histórica". Além disso, a pessoa *particular* considera hoje a unidade nominal de dinheiro como alíquota de sua *renda* nominal em dinheiro, e não como peça cartal, metálica ou de papel.

O Estado, por meio de sua legislação e de seu quadro administrativo, pode, de fato, mediante comportamento efetivo (regimental), dominar *formalmente* o "sistema monetário" vigente no território monetário que governa.

Este é o caso quando o Estado opera com meios administrativos modernos. A *China*, por exemplo, não o conseguiu. Nem nas épocas anteriores, porque os pagamentos "apocêntricos" e "epicêntricos" efetuados ou recebidos "*pelas*" caixas estatais eram insignificantes em relação ao tráfico global. Nem nos últimos tempos: parece que não conseguiu transformar a prata em dinheiro limitado com reserva de ouro, uma vez que não tinha meios suficientes para impedir a falsificação, que nesse caso certamente ocorreria.

No entanto, não há somente dívidas (já existentes), mas também trocas atuais e contração de novas dívidas, que existirão no futuro. Esses atos orientam-se primordialmente pela qualidade do dinheiro como *meio de troca* [capítulo II, § 6] — o que significa: pela possibilidade de o dinheiro ser aceito, no futuro e em certa *relação* de preço (aproximadamente estimada), em troca de bens de espécie determinada ou indeterminada, por parte de número indeterminado de terceiros.

1. Orientam-se *também*, em certas circunstâncias, primordialmente pela probabilidade de poder pagar com este dinheiro dívidas prementes que existem para com o Estado ou pessoas particulares. Mas um tal caso é, aqui, de significação secundária, uma vez que pressupõe uma "situação de necessidade".

2. É *neste* ponto que começa a ser incompleta a "teoria estatal do dinheiro", de G.F. Knapp, teoria que em todos os demais aspectos pode ser considerada "correta" e simplesmente brilhante, além de definitivamente fundamental.

O Estado, por sua parte, deseja o dinheiro que adquire mediante impostos ou outras medidas não *somente* como meio de troca, mas também, e freqüentemente com muita urgência, para pagar juros de dívidas. No entanto, seus *credores* querem ainda assim utilizá-lo como meio de troca e por isso o desejam. E quase sempre o próprio Estado o deseja também, e muitas vezes exclusivamente, como meio de troca para cobrir futuramente no mercado (em forma de economia de troca) necessidades estatais de utilidades. Portanto, a qualidade de meio de pagamento, por mais necessário que seja destacá-la como parte do conceito, não é a que define o dinheiro. À *possibilidade* de troca de determinada espécie de dinheiro, em comparação com outros bens definidos — possibilidade que se baseia na estimativa de seu valor em relação aos bens de mercado — denominamos validez *material* (em oposição: 1) à validez *formal*, legal, como meio de pagamento, e 2) à obrigação legal, muitas vezes existente, de utilização *formal* de determinado dinheiro como meio de troca). A *estimativa* "material", como fato isolado verificável, ocorre, em princípio: 1) apenas em relação a determinadas *classes* de bens e 2) por parte de cada *indivíduo*, como estimativa baseada na utilidade marginal do dinheiro para *ele* (segundo sua renda). É claro que essa utilidade marginal se desloca — para o indivíduo — com o aumento da quantidade de dinheiro de que dispõe. Sendo assim, ela diminui, em primeiro lugar, para a instituição emissora, quando esta cria *dinheiro administrativo*, empregando-o de modo "apocêntrico" como meio de troca ou impondo-o como meio de pagamento (não apenas, mas sobretudo nessa ocasião);

em segundo lugar, para aqueles participantes na troca com o Estado em cujas mãos aumenta a quantidade de dinheiro em virtude da elevação de preços que lhes foi concedida (de acordo com a estimativa diminuída da utilidade marginal, por parte da administração estatal). O "poder aquisitivo" aumentado, que assim adquirem — isto é, a utilidade marginal do dinheiro diminuída, agora existente entre esses possuidores —, pode levar, por sua vez, à aceitação de preços mais elevados nas compras *deles* e assim por diante. Se, ao contrário, o Estado retirasse de circulação parte das notas que retornam a ele, isto é, se não a empregasse novamente (e a destruísse), teria de limitar seus gastos de acordo com a estimativa da utilidade marginal, que então aumenta para ele, de suas reservas diminuídas de dinheiro, baixando, portanto, em proporção correspondente, suas ofertas de preços. Nesse caso, a conseqüência seria precisamente o contrário. Na economia de troca, pode ocorrer, portanto, que o *dinheiro administrativo* (não apenas ele, mas em primeiro lugar) seja um fator modificador dos preços, dentro de um território monetário isolado.

Não cabe examinar aqui quais são as classes de bens atingidas e quanto tempo leva esse processo.

3. Universalmente considerado, o barateamento e o aumento da obtenção de *metal-moeda*, ou, ao contrário, seu encarecimento e redução, poderiam ter conseqüências semelhantes para *todos* os países que o empregam como dinheiro de tráfico. As utilizações monetária e extramonetária dos metais existem lado a lado. Mas só no caso do cobre (China), a extramonetária foi por algum tempo decisiva para a estimativa de seu valor. No caso do ouro, a cotação equivalente na unidade monetária nominal de ouro, descontado o custo da cunhagem, já foi considerada procedimento normal desde o momento em que se tornou meio de pagamento *intercambiário* e, ao mesmo tempo, dinheiro de tráfico no território monetário dos Estados mercantis mais importantes, como ocorre em nosso tempo. No caso da prata, ocorreu o mesmo e, em circunstâncias iguais, ocorreria ainda hoje. Um metal que não seja meio de pagamento *intercambiário*, mas dinheiro de tráfico para alguns territórios monetários será cotado, naturalmente, como nominalmente igual à unidade nominal do dinheiro ali existente — mas esta, por sua vez, tem uma relação intercambiária que varia de acordo com os custos e a quantidade necessária de cunhagem complementar, e o chamado "balanço de pagamento" (de modo "pantopólico"). Por fim, o valor daquele metal nobre, que é universalmente utilizado para a cunhagem regulada (e, portanto, limitada) de dinheiro administrativo, sem constituir dinheiro de tráfico (mas, sim, dinheiro limitado — veja o parágrafo seguinte), é determinado primordialmente com base em estimativas extramonetárias. O problema é sempre: se o metal nobre em questão pode ser produzido de modo rentável e em que quantidade. Em caso de desmonetização total, a solução orienta-se unicamente pela relação entre os custos em dinheiro, estimados com base em meio de pagamento intercambiário, e a utilidade extramonetária. Em caso de utilização como dinheiro de tráfico universal e meio de pagamento intercambiário, ela orienta-se, naturalmente, em primeiro lugar, pela relação entre os custos e a utilidade monetária. Por fim, em caso de utilização como dinheiro de tráfico particular ou como dinheiro administrativo, a solução orienta-se a longo prazo por aquela "demanda" expressada no meio de pagamento intercambiário, que supere em extensão considerável os custos. Quando se trata de utilização como dinheiro de tráfico particular, dificilmente esta terá, a longo prazo, caráter monetário, uma vez que a relação intercambiária do território em que vale apenas este dinheiro de tráfico particular terá ao longo do tempo, para este, a tendência a baixar, que somente em caso de isolamento *absoluto* (na China

e no Japão, no passado, e atualmente em todos os territórios fechados uns para os outros por motivo de guerra) *deixa* de repercutir sobre os preços dentro desse território. Também na utilização exclusiva como dinheiro administrativo regulado, essa forma de utilização monetária fixamente delimitada somente desempenharia um papel decisivo em caso de taxas de cunhagem extremamente elevadas, para acabar depois — pelos mesmos motivos da cunhagem particular livre — de forma semelhante.

O caso-limite teórico da monopolização de toda a produção do metal-moeda e de sua elaboração — monetária e não-monetária — (o que se realizou temporariamente na China) não abre, em caso de *concorrência* entre vários territórios monetários e de emprego de trabalhadores *assalariados*, perspectivas tão novas como talvez seja possível acreditar. Pois se, para todos os pagamentos apocêntricos, se empregasse o dinheiro metálico em questão, toda tentativa de limitar a cunhagem ou de valorizá-la em nível muito alto para fins fiscais (o que, sem dúvida, proporcionaria lucro considerável) levaria às altas taxas de cunhagem verificadas na China. O dinheiro seria, no início, muito "caro" em relação ao metal, sendo por isso a produção mineira (com trabalho *assalariado*) em grande parte pouco rentável. Com a redução crescente desta, ocorreria então, ao contrário, o efeito de uma "contra-inflação" ("contração"), processo que continuaria (como na China, onde levou temporariamente à liberação total da cunhagem) até a passagem para o emprego de sucedâneos de dinheiro e, por fim, para uma economia operando com bens em espécie (conseqüência verificada no país citado). Em caso de persistência da economia de *troca*, a administração lítrica dificilmente poderia proceder, a longo prazo, diversamente ao caso de existência legal de "cunhagem livre" — só que não se trataria mais de uma atividade de "interessados", sobre cuja significação falaremos adiante. Em caso de socialização total, ao contrário, deixaria de existir o problema do "dinheiro" e dificilmente os metais nobres seriam objetos de produção.

4. A posição dos metais nobres como metais-moeda e matéria de dinheiro, desenvolvida historicamente a partir de sua função de adorno e, por isso, de bem tipicamente utilizado como presente, está condicionada, prescindindo-se da qualidade puramente técnica destes metais, por sua qualidade de bens trocados especificamente com base no *peso*. A *conservação* dessa posição não é evidente por si, uma vez que hoje, tratando-se de pagamentos acima de 100 marcos (do valor de antes da guerra), todo mundo costuma pagar e receber em notas (bilhetes de banco, sobretudo), mas deve-se a motivos de peso.

5. Também a emissão de dinheiro em forma de notas, em todos os Estados modernos, não apenas legalmente ordenada como também monopolizada pelo Estado. Efetua-se ou sob direção própria deste ou por uma ou várias instituições emissoras privilegiadas e regulamentadas pelo mesmo mediante normas impostas e medidas de controle (*bancos emissores*).

6. Denominamos "dinheiro corrente *regimental*" somente aquele que as citadas caixas impõem *de fato*; outro dinheiro corrente, não imposto por estas, mas sim em virtude do direito formal no tráfico entre pessoas particulares, é chamado, em nossa terminologia, dinheiro corrente *acessório*. Àquele que, segundo a ordem legal, só pode ser imposto forçadamente no tráfico entre pessoas particulares, até determinada importância máxima, denominamos *dinheiro divisionário*.

A terminologia se apóia nos conceitos de Knapp; e isso ocorre muito mais ainda no que segue.

Denominamos "*definitivo*" o dinheiro corrente regimental, e "*provisório*" todo dinheiro que em qualquer momento possui caráter *efetivo* (quaisquer que sejam as caixas) por ser conversível em "definitivo" mediante saque ou câmbio.

7. É claro que, a longo prazo, o dinheiro corrente regimental é necessariamente idêntico ao *efetivo*, e não ao "oficial" que eventualmente difira dele, tendo só validez legal. O dinheiro corrente "efetivo", por sua vez, é, conforme exposto antes (capítulo II, § 6), ou 1) dinheiro de tráfico livre, ou 2) dinheiro não regulado, ou 3) dinheiro administrativo regulado. As caixas estatais não pagam por decisão livre, orientada apenas por alguma ordem monetária que lhes pareça ideal, mas comportam-se conforme o que lhes impõem: 1) os interesses financeiros próprios; 2) os interesses de classes aquisitivas poderosas.

Segundo sua forma cartal, o dinheiro efetivo dentro de um sistema monetário pode ser:

A. Dinheiro metálico. Somente o dinheiro metálico *pode* ser dinheiro de tráfico livre. Mas de modo algum tem *necessariamente* essa função.

Ele é:

I. dinheiro de tráfico livre, quando a administração lítrica cunha toda quantidade do metal-moeda ou troca-a por peças cartais (moedas): *hilodromia*. Dependendo do tipo do metal-moeda nobre, existe então um sistema de dinheiro de tráfico livre e efetivo com padrão ouro, prata ou cobre. A decisão por parte da administração lítrica de permitir ou não a existência *efetiva* de hilodromia não é livre, mas depende de haver pessoas *interessadas* na cunhagem.

a) A hilodromia pode, portanto, existir "oficialmente" sem ser "efetiva". Segundo o que dissemos, não é efetiva, apesar de existir oficialmente,

aa) quando, existindo hilodromia legal tarifada para *vários* metais (plurimetalismo), um (ou alguns) destes está (estão) tarifado(s) em nível demasiadamente *baixo* em relação ao preço atual de mercado do metal bruto. Pois, neste caso, os particulares oferecem para a cunhagem somente o metal tarifado em nível demasiadamente elevado, e só este será empregado nos pagamentos. Quando as caixas públicas se retiram desse processo, "estanca"-se nelas o dinheiro com tarifação muito elevada até o momento em que também a elas não restam outros meios de pagamento. Em caso de bloqueio suficiente dos preços, as moedas de metal tarifado em nível muito baixo, podem então ser fundidas, ou vendidas a peso, como mercadorias, em troca de moedas de metal tarifado em nível muito elevado;

bb) quando os pagadores — particularmente as caixas estatais —, em situação de necessidade (veja *aa*) — fazem uso contínuo e extenso de seu direito — formalmente garantido ou usurpado — de impor outro meio de pagamento, metálico ou em forma de notas, o qual não apenas tem caráter provisório como também: 1) é dinheiro acessório ou 2) era provisório, mas *deixou* de ser conversível em conseqüência da insolvência da instituição da conversão.

A hilodromia cessa sempre no caso *aa* e nos casos *bb* 1 e sobretudo 2 quando se tem uma forte e contínua imposição das espécies de dinheiro acessório que não são mais efetivamente provisórias.

No caso *aa*, aparece exclusivamente uma hilodromia do metal supertarifado, que é então o único dinheiro de tráfico livre, isto é, que representa um novo sistema metálico (de dinheiro de tráfico); nos casos *bb*, o dinheiro metálico "acessório" ou eventualmente as notas que deixaram de ser provisórias de modo efetivo, tornam-se o dinheiro próprio do sistema (no caso 1, sistema de dinheiro limitado; no caso 2, sistema de papel-moeda).

b) A hilodromia, por outra parte, pode ser "efetiva" *sem* possuir validade "oficial", por disposição jurídica.

Exemplo: A concorrência entre os senhores cunhadores da Idade Média, condicionada puramente por motivos fiscais — interesse por cunhar, se possível, exclusivamente o metal-

moeda, apesar de não existir ainda hilodromia *formal*. Não obstante, o efeito era pelo menos semelhante.

Com referência ao que acabamos de dizer, denominamos direito monetário monometálico a situação em que um metal (ouro, prata ou cobre, dependendo do caso) é *legalmente* hilodrômico, e *direito* monetário plurimetálico (bi ou trimetálico) a situação em que vários metais são legalmente hilodrômicos, existindo entre eles *relação* monetária fixa; *direito* monetário paralelo é a situação em que vários metais são *legalmente* hilodrômicos *sem* que exista entre eles *relação* monetária fixa. Só falamos de "metal-moeda" e de "sistema monetário metálico" (ouro, prata, cobre, paralelo, dependendo do caso) com referência àquele metal que, no caso em questão, é *efetivamente* hilodrômico, isto é, "dinheiro de tráfico" efetivo (sistema monetário de dinheiro de tráfico).

"*Legalmente*" existiu bimetalismo em todos os Estados da união monetária latina até a suspensão da cunhagem livre da prata, após a reforma monetária alemã. Em cada caso concreto, metal-moeda *efetivo* era *em regra* — pois a estabilização da relação tinha um efeito tão forte que muitas vezes a mudança passava despercebida, existindo *efetivamente* o "bimetalismo" —, somente o metal tarifado em nível demasiadamente elevado, segundo a situação de mercado então existente, isto é, o único hilodrômico. O dinheiro feito de outros metais se tornava "dinheiro acessório". (No que se refere aos fatos, concordamos inteiramente com Knapp.) Como sistema monetário efetivo, o "bimetalismo" é, portanto — pelo menos em caso de concorrência entre várias instituições cunhadoras autocéfalas e autônomas —, sempre uma situação apenas transitória e, de resto, em condições normais, puramente "legal", porém não efetiva.

O fato de o metal avaliado em nível demasiadamente baixo não ser levado à instituição cunhadora não é, naturalmente, uma situação "regimental" (causada por disposições administrativas), mas conseqüência da situação de mercado (suponhamos, alterada) e da persistência das relações fixamente determinadas. É certo que a administração monetária poderia, com prejuízo, *cunhar* o dinheiro como dinheiro administrativo, mas não poderia *mantê-lo* em circulação, uma vez que a utilização extramonetária seria mais rentável.

§ 33. II. Denominamos *dinheiro limitado* todo dinheiro metálico *não*-hilodrômico quando *corrente*.

O dinheiro limitado circula:

α) ou como dinheiro "acessório", isto é, tarifado em relação a outro dinheiro corrente do mesmo território monetário, seja em relação a:

$\alpha\alpha$) outro dinheiro limitado, ou

$\beta\beta$) um papel-moeda, ou

$\gamma\gamma$) um dinheiro de tráfico;

β) ou como dinheiro limitado "orientado de modo intercambiário". Isto ocorre quando, apesar de ele circular como dinheiro corrente *exclusivo*, dentro de seu território monetário, foram tomadas medidas para manter à disposição, para pagamentos em outros territórios monetários, meios de pagamento intercambiários (em forma de barras ou de moedas — *fundo de reserva intercambiário*): *sistema monetário de dinheiro limitado intercambiário*.

a) Denominamos particular o dinheiro limitado quando, sendo o único corrente, *não* está orientado de modo intercambiário.

O dinheiro limitado pode ser tarifado, em relação ao meio de pagamento intercambiário, ou *ad hoc* — em cada caso particular —, na compra de meios de pagamento intercambiários ou "divisas", ou — para os casos admissíveis — de modo geral e regimental.

(Com respeito a α e β): dinheiro limitado tarifado de modo cambiário era o táler e é a moeda de prata de cinco francos, ambos com caráter de dinheiro "acessório". Moedas "orien-

tadas de modo intercambiário" (pelo ouro) são os florins holandeses de prata (depois de serem "particulares", por pouco tempo, após a proibição da cunhagem); também têm hoje a mesma qualidade as rúpias. Os "yuans" (dólares) chineses permaneceriam "particulares", segundo a ordenação monetária de 24 de maio de 1910, enquanto realmente *não* existisse a hilodromia que se *deixou* de mencionar no estatuto (uma orientação intercambiária tal como a propôs a comissão americana, foi rejeitada). (Por algum tempo tiveram essa qualidade os florins holandeses; veja acima.)

Do ponto de vista da economia privada, a hilodromia em caso de dinheiro limitado seria muito rentável para os possuidores de metais nobres. Apesar disso (e precisamente *por* isso decretou-se a limitação para evitar que, ao introduzir-se a hilodromia do metal que até então servira de matéria para o dinheiro limitado, deixasse de existir, como não rentável, a hilodromia do outro metal, tarifado agora em nível demasiadamente baixo em relação ao primeiro, empregando-se para fins extramonetários mais rentáveis o estoque monetário do dinheiro fabricado desse metal, o qual passou a ser dinheiro limitado *obstruído* (veja adiante). Em caso de administração lítrica racional, o motivo de se pretender evitar isso é a circunstância de esse outro metal ser meio de pagamento intercambiário.

b) É dinheiro de tráfico obstruído o dinheiro limitado (portanto, corrente) quando, contrariamente ao caso *a*, a cunhagem livre existe legalmente, mas é pouco rentável do ponto de vista da economia privada e, por isso, não se realiza de fato. A falta de rentabilidade deve-se, nesse caso, considerando-se o preço de mercado, a uma relação monetária demasiadamente desfavorável, para o metal, entre este e

α) o dinheiro de tráfico ou

β) o papel-moeda.

O dinheiro em questão foi alguma vez dinheiro de tráfico, mas determinadas circunstâncias tornaram irrealizável para a economia privada a possibilidade de hilodromia efetiva. Essas circunstâncias são, no caso α, existindo plurimetalismo, variações na relação de preços no mercado; no caso β, existindo monometalismo ou plurimetalismo, catástrofes financeiras, que impossibilitaram às caixas estatais o pagamento em dinheiro metálico e as obrigaram a impor dinheiro em forma de notas e a suspender a conversão do mesmo. O dinheiro de que falamos não se emprega mais no tráfico (pelo menos em caso de racionalidade).

c) Além do dinheiro limitado *corrente* (chamado aqui simplesmente "dinheiro limitado"), pode haver dinheiro limitado *divisionário*, de metal, isto é, de aceitação forçada como meio de pagamento em determinada quantidade limitada. Em regra, mas não necessariamente, esse dinheiro é cunhado propositalmente "abaixo de seu valor nominal", sendo desvalorizado em relação às moedas do sistema (para protegê-lo contra o perigo de ser fundido), e, nesse caso, na maioria das vezes (nem sempre), é dinheiro provisório, isto é, conversível em determinadas caixas.

O caso faz parte da experiência cotidiana e não oferece interesse especial.

Todo dinheiro divisionário e muitos tipos de dinheiro limitado metálico estão muito próximos, no que se refere a sua posição dentro do sistema monetário, ao dinheiro em forma de notas (hoje, papel-moeda), e só se distinguem deste pela utilização mais ampla de sua matéria, circunstância que tem pelo menos *alguma* importância. Muito próximo aos meios de circulação está o dinheiro limitado metálico, quando é "dinheiro provisório", isto é, quando foram tomadas disposições suficientes para garantir sua conversão em dinheiro de tráfico.

§ 34. B. *Dinheiro em forma de notas* é, naturalmente, *sempre* dinheiro administrativo. Para uma teoria sociológica, o "dinheiro" é sempre o *título* que apresenta determinadas formas cartais (inclusive a impressão, com determinado *sentido* formal), e *nunca* a "exigência" eventual — de modo algum, necessária — que este representa (e que falta por completo no caso do papel-moeda puro, inconversível).

Do ponto de vista jurídico formal, pode ser um título de dívida ao portador:

a) de uma pessoa particular (de um ourives, por exemplo, na Inglaterra do século XVII);

b) de um *banco* privilegiado (bilhetes de banco),

c) de uma associação política (bilhetes do Estado).

Quando é "efetivamente" conversível, sendo, portanto, somente meio de circulação e, por conseguinte, "dinheiro provisório", esse dinheiro pode estar:

1. plenamente coberto — certificado — ou

2. coberto apenas de acordo com as necessidades da caixa — meio de circulação.

A cobertura pode estar regulada:

α) por meio de reservas de metal medidas pelo peso (sistema monetário bancário);

β) por meio de dinheiro metálico.

Originariamente, o dinheiro em forma de notas foi emitido, em regra, como dinheiro *provisório* (conversível); nos tempos modernos, tipicamente, como meio de circulação, e quase sempre como *bilhete de banco*, tendo, por isso, na maioria dos casos, o mesmo nome de uma unidade já existente de dinheiro metálico.

1. É claro que a primeira parte desta última frase não se refere aos casos em que uma espécie de dinheiro em forma de notas foi substituída por outra nova. Pois, nestes, não se trata de emissão *originária*.

2. Com respeito à frase inicial do parágrafo B, sem dúvida pode haver meios de troca e de pagamento que *não* sejam cartais; portanto, nem moedas nem títulos nem outros objetos materiais. Mas a estes não chamamos "dinheiro", mas — dependendo do caso — "unidade de cálculo" ou algo correspondente a sua qualidade peculiar. Pois a qualidade característica do "dinheiro" é que este está vinculado a *quantidades* de *artefatos* cartais — qualidade que de modo algum é "acessória" e apenas "externa".

No caso da *suspensão* efetiva da conversão de dinheiro até então provisório, cabe distinguir se esta, do ponto de vista dos interessados, tem o valor de:

a) medida transitória ou

b) medida definitiva, tomada a longo prazo.

No primeiro caso, *costuma* ocorrer um "deságio" dos meios de pagamento em forma de notas, em relação aos metálicos nominalmente iguais, uma vez que, para todos os pagamentos intercambiários, procura-se o dinheiro metálico ou as barras de metal; mas esta não é uma conseqüência absolutamente necessária, e o deságio costuma ser moderado (mas também não necessariamente, já que aquela demanda pode ser muito aguda).

No segundo caso, desenvolve-se, depois de algum tempo, um sistema *de papel-moeda* definitivo ("autógeno"). Não se pode falar de "deságio", mas sim (historicamente!) de "desvalorização".

Pois é até possível, nesse caso, que o metal-moeda daquele antigo dinheiro de tráfico, agora obstruído, ao qual se referiam originariamente as notas, sofra uma forte baixa de preço no mercado — quaisquer que sejam as causas — em relação aos meios de pagamento intercambiários, enquanto que a baixa do papel-moeda pode ser insignificante. A conseqüência é necessariamente (e de fato foi, na Áustria e na Rússia) que, afinal, a antiga unidade de *peso* nominal

(prata) seja comprada por uma quantia nominalmente "menor" das notas correspondentes, as quais entrementes se tornaram "autógenas". Coisa perfeitamente compreensível, pois, ainda que a fase inicial do sistema puro de papel-moeda significasse, provavelmente sem exceção, uma valoração mais baixa da unidade nominal de papel em relação à de prata de igual nome — já que esse sistema sempre é conseqüência de insolvência de fato —, o desenvolvimento ulterior, por exemplo, na Áustria e na Rússia, dependia: 1) dos chamados "balanços de pagamento", intercambiariamente regulados e que determinam a procura, por parte do "exterior", de meios de pagamento internos de um país; 2) da *extensão* das emissões de papel-moeda; 3) do sucesso da instituição emissora em conseguir meios de pagamento intercambiária (da chamada "política de divisas"). Esses três fatores *puderam* e podem coordenar-se — e, no caso citado, de fato o fizeram —, de forma que a cotação do papel-moeda em questão, no "tráfico do mercado mundial", isto é, em sua relação ao meio de pagamento intercambiário (hoje: ouro), desenvolveu-se no sentido de uma estabilização crescente e de tendências temporárias à alta, enquanto que o antigo metal-moeda, em relação ao ouro, foi cotado cada vez mais baixo, por causa: *a*) do aumento e barateamento da produção de prata; *b*) da desmonetização crescente da prata. No caso de um sistema de papel-moeda *autêntico* ("autógeno") ninguém conta mais com a "*restituição*" efetiva da *antiga* relação de conversibilidade em metal.

§ 35. Sem dúvida, a ordem jurídica e administração de um Estado, dentro do âmbito de seu poder, podem conseguir a validade *formal* legal e também a formal regimental de determinada espécie de dinheiro como padrão monetário, desde que o *próprio Estado* mantenha sua *solvência* nessa espécie de dinheiro. *Deixa* de mantê-la quando permite que se transforme em dinheiro de tráfico livre ou papel-moeda autógeno (em caso de dinheiro em forma de notas) uma espécie de dinheiro até então "acessória" ou "provisória", porque em tal caso *essas* espécies de dinheiro estancam-se em suas caixas até serem as únicas de que dispõe, obrigando-o a impô-las em seus pagamentos.

Esse processo foi exposto por Knapp acertadamente como esquema normal de mudança "obstrucional" do sistema monetário.

Mas com isso nada dizemos, naturalmente, sobre a validade *material* desse dinheiro, isto é, sobre a *relação* de troca em que ele é aceito relativamente a outros bens *em espécie*, nem tampouco sobre a questão de se e em que medida a administração monetária pode ganhar influência a esse respeito. O fato de o poder político, por meio de racionamento do consumo, controle da produção e ordenação de preços máximos (e também, naturalmente, mínimos), poder exercer influência considerável sobre essa relação de troca, *na medida em que se trata de bens já existentes ou produzidos dentro de seu território (e também, de serviços ali prestados)*, é coisa comprovada pela experiência, do mesmo modo que o fato de, mesmo ali, essa influência ter seus limites altamente sensíveis (trataremos disto mais adiante). Em todo caso, é evidente que tais medidas não são tomadas pela administração *monetária*.

E, de fato, as modernas administrações monetárias racionais estabelecem para si um objetivo completamente diferente: o de exercer influência sobre a avaliação material da moeda nacional em relação à *estrangeira*, com a tendência, em regra, de "estabilizá-la", isto é, de conservá-la, se possível, em nível constante (em certas circunstâncias: no nível mais *alto* possível). Decisivos nesse processo, além de interesses de prestígio e de poder político, são os interesses financeiros (com vista a *futuros* empréstimos no exterior) e de aquisição muito poderosos, por exemplo, da parte dos importadores ou das indústrias nacionais que elaboram matérias-primas estrangeiras, e, por fim, os de consumo das classes em que há procura de produtos estrangeiros. Sem dúvida,

a "política lítrica" é, hoje, conforme mostram os fatos, *em primeiro lugar*, política intercambiária.

Também isto e o que segue estão *completamente* de acordo com a "teoria estatal" de Knapp. O livro, tanto pela forma quanto pelo conteúdo, é uma das grandes obras-primas da literatura alemã e um modelo da agudeza do pensamento científico. O olhar dos críticos, no entanto, fixou-se naqueles problemas (relativamente poucos, porém não sem importância) que ele deixou *de lado*.

Enquanto que a Inglaterra ainda aceitou para si, no passado, o padrão-ouro quase contra a própria vontade, porque a prata desejada como metal-moeda estava tarifada, na relação monetária, em nível demasiadamente baixo, para *todos* os demais Estados organizados e *regulados* de modo moderno foi precisamente esse o motivo de passar para o padrão-ouro puro ou padrão-ouro com dinheiro de prata limitado e acessório, ou para um sistema de dinheiro de prata limitado ou sistema regulado de notas com (em ambos os casos) uma política lítrica dirigida à obtenção de *ouro* para pagamentos no exterior, a fim de conservar uma relação intercambiária a mais estável possível para com a moeda-ouro inglesa. Os casos em que se passou para um sistema puro de papel-moeda *só* ocorreram como conseqüência de catástrofes políticas, como uma espécie de remédio contra a insolvência própria na moeda até então vigente — medida atualmente muito freqüente.

Parece certo que, para realizar aquele objetivo intercambiário (câmbio estável, atualmente, em relação ao ouro), a hilodromia própria e efetiva de ouro (crisodromia) não é o único meio possível. Também a paridade monetária de espécies de moedas cartais crisodrômicas *pode* ser abalada, de fato, de modo muito intenso — embora a probabilidade de conseguir meios de pagamento intercambiários para obrigações no tráfico com o exterior, eventualmente por meio de envios, fundição e nova cunhagem de dinheiro, esteja bastante facilitada e só possa ser fortemente perturbada, *por tempo limitado*, por obstruções naturais do tráfico ou pela proibição de exportar ouro. Por outro lado, conforme ensina a experiência, um território com sistema-papel pode também, em condições *normais* de paz, alcançar uma "cotação de divisas" razoavelmente estável, desde que esteja com condições favoráveis de produção, com a situação jurídica regulamentada e com a política lítrica dirigida, de forma planejada, à obtenção de ouro para pagamentos no exterior — ainda que, *ceteris paribus*, com sacrifícios sensivelmente superiores por parte das finanças, ou seja, daqueles que precisam de ouro. (A situação seria a mesma, naturalmente, se o meio de pagamento intercambiário fosse a prata, existindo, portanto, "argirodromia" nos principais Estados comerciais do mundo.)

§ 36. Os meios típicos mais elementares da política lítrica intercambiária (cujas medidas particulares não podem ser examinadas aqui) são:

I. em territórios com hilodromia de ouro:

1. cobertura dos meios de circulação não cobertos em dinheiro por meio, principalmente, de *efeitos comerciais*, isto é, de títulos de mercadorias vendidas pelas quais respondem pessoas "seguras" (empresários experientes), limitando-se os negócios de risco próprio dos bancos de emissão a essas transações, a negócios de penhor de mercadorias, aceitação de depósitos e, em conexão com esta, negócios de giro e, por fim, à administração das caixas do Estado;

2. "política de desconto" dos bancos de emissão, isto é, desconto elevado dos juros para letras de câmbio compradas quando há a probabilidade de os pagamentos ao exterior produzirem uma demanda de dinheiro de ouro que possa ameaçar a reserva

nacional de ouro, particularmente a do banco de emissão — para estimular desse modo os possuidores de dinheiro no exterior a aproveitar essa oportunidade de juros e dificultar o aproveitamento dentro do país.

II. Em territórios que possuem um sistema de dinheiro limitado, mas não com padrão-ouro, ou um sistema de papel-moeda:

1. política de desconto como a do tópico I, 2, a fim de impedir uma procura de crédito demasiadamente elevada; além disso:

2. política de *prêmio* em ouro — meio freqüente também em territórios com padrão-ouro e dinheiro limitado de prata com caráter acessório;

3. política de *compra* planejada de ouro e influência planejada das cotações de divisas por meio de compra e venda de letras de câmbio estrangeiras.

Pode ocorrer que essa política orientada de início de modo puramente "lítrico" se transforme numa *regulação* material da economia.

Em virtude de sua posição de poder entre os que concedem *crédito* e, em muitos casos, dependem de seu crédito, os bancos de emissão *podem* contribuir para a decisão dos bancos de regular de modo homogêneo o "mercado monetário" — isto é, as condições dos créditos a curto prazo (para pagamentos e empresas) — e de prosseguir com uma regulação planejada do crédito aquisitivo, influindo assim sobre a direção tomada pela produção de bens. Esse caso representa o grau máximo de aproximação da "economia planificada" de parte de uma ordem econômica *material* de caráter capitalista e formalmente voluntarista vigente dentro do território da associação política em questão.

Tais medidas, típicas de antes da [Primeira] Guerra [Mundial], tinham todas por base uma política monetária que partia *primordialmente* da idéia de alcançar "*solidez*", isto é, estabilização da relação intercambiária, ou, em caso de variação desejada (por países com sistema de dinheiro limitado ou papel-moeda), preferencialmente de uma elevação muito lenta dessa relação, orientando-se, portanto, pelo dinheiro hilodrômico do maior território comercial. No entanto, dirigiram-se também às instituições de emissão interessados poderosos, que perseguiram propósitos inteiramente opostos. Desejavam uma política lítrica que:

1. *baixasse* a cotação intercambiária do dinheiro próprio, a fim de criar oportunidades de exportação para os empresários, e que

2. por meio *do aumento* das emissões de dinheiro — portanto, argirodromia ao lado da crisodromia (o que significaria, na realidade, aquela *em vez* desta) — e, eventualmene, emissões planejadas de papel-moeda, *baixasse* a relação de troca do dinheiro em favor de produtos nacionais, ou, o que é o mesmo, *elevasse* o preço (nominal) em dinheiro desses bens. O objetivo era a criação de oportunidades de lucro para a produção industrial daqueles bens cuja elevação dos preços, calculada em unidades monetárias nominais do próprio país, era considerada a conseqüência provavelmente mais *imediata* do aumento quantitativo do dinheiro nacional e, por conseguinte, da baixa de seu preço na relação intercambiária. O processo pretendido é conhecido como "*inflação*".

Por um lado,

1. ainda que não seja de todo incontestado (no que se refere ao alcance), é, porém, muito provável que, existindo hilodromia (de qualquer espécie) e ocorrendo, em grau *considerável*, barateamento e expansão da produção de metais nobres (ou adquirindo-se estes de modo muito barato, como espólio), produziu-se uma *tendência* perceptível à elevação dos preços de *muitos* produtos — talvez, em grau diverso, de todos — nos territórios com sistema monetário de metal nobre. Por outro lado, é um *fato* indiscutível

2. que em territórios com papel-moeda (autógeno), as administrações lítricas,

em tempos de dificuldades financeiras graves (especialmente na guerra) orientam, em regra, suas emissões de dinheiro unicamente pelas necessidades financeiras da guerra. Do mesmo modo é um fato, no entanto, que, em semelhantes tempos, os países com hilodromia ou dinheiro limitado metálico não apenas suspenderam a conversão de seus meios de circulação em forma de notas — o que não levou necessariamente a uma alteração duradoura do sistema monetário — mas, também, mediante emissões de papel-moeda orientadas puramente por interesses financeiros (de guerra), passaram para um sistema de papel definitivo e puro, podendo-se empregar o dinheiro metálico assim transformado em acessório somente de modo extramonetário — conseqüência de se ignorar seu ágio na tarifação, em relação à unidade nominal de papel — e desaparecendo este, portanto, como moeda. Por fim, é um fato indiscutível que, nos casos em que ocorreu essa mudança para um sistema monetário de papel *puro* e para a emissão ilimitada de papel-moeda, realmente se manifestou a situação de inflação, com todas as conseqüências e em proporção colossal.

A comparação de todos esses processos (1 e 2) mostra o seguinte:

A. Enquanto ainda existe dinheiro metálico de tráfico livre, a possibilidade da "inflação" está bastante limitada:

1. "mecanicamente", pela circunstância de que a quantidade do metal nobre em questão disponível, num momento dado, para fins monetários, ainda que elástica, está em última instância fixamente *limitada*;

2. economicamente (em condições normais), pela circunstância de que a fabricação de dinheiro se deve unicamente à iniciativa de *interessados* privados, orientando-se, portanto, a solicitação de cunhagem pelas necessidades de pagamento da economia orientada pelo *mercado*.

3. Nessas condições, a inflação somente é possível pela transformação do *dinheiro* metálico *limitado* até então vigente (hoje, por exemplo, da prata nos países com padrão-ouro) em dinheiro de tráfico livre; mas, nesta forma e com forte barateamento e expansão da produção do metal do dinheiro limitado, é muito intensa.

4. Uma inflação com *meios de circulação somente* é concebível como um crescimento a longo prazo e muito lento da circulação, condicionado pela prorrogação de créditos e, ainda que elástico, em última instância fixamente limitado pela consideração da solvência do banco de emissão. Nessas condições, a possibilidade de inflação aguda *só* existe quando há perigo de insolvência por parte do banco, normalmente, portanto, em caso de um sistema monetário de papel-moeda condicionado por situação de guerra.

Casos especiais, como a "inflação" com *ouro*, na Suécia, condicionada por exportações de guerra, são tão singulares que aqui podemos deixá-los de lado.

B. Nos países onde já existe um sistema autógeno de papel-moeda, nem sempre é notoriamente maior a probabilidade da inflação — pois, em tempos de guerra, todos os países passam logo para o sistema-papel — , mas sim, na maioria dos casos, o *desdobramento das conseqüencias* da inflação. A pressão das dificuldades financeiras e das exigências salariais aumentadas *como resultado* dos preços inflacionários, além de outros custos, favorece sensivelmente a tendência de a administração financeira continuar a inflação, mesmo *sem* o império absoluto da necessidade e apesar da possibilidade de escapar dessa situação mediante grandes sacrifícios. A diferença — conforme mostra a situaçaõ [durante e após a Primeira Guerra Mundial], primeiramente nos países da *Entente*, depois na Alemanha e depois na Áustria e na Rússia — é certamente apenas quantitativa, mas mesmo assim perceptível.

A política lítrica, portanto, *pode* ser também *inflacionista* (seja plurimetalística,

seja "papelista"), especialmente em caso de dinheiro métalico limitado ou de sistema de papel-moeda. De fato o foi, por algum tempo, nos Estados Unidos da América — país pouco interessado na relação intercambiária — em tempos absolutamente *normais* e sem qualquer motivo financeiro. Sob a pressão da necessidade, *conservou* esse caráter, depois da guerra, em vários países obrigados a suportar a inflação dos meios de pagamento da guerra. Não cabe aqui desenvolver a *teoria* da inflação. Esta significa sempre, em primeiro lugar, uma forma especial de criação de capacidade aquisitiva entre determinados interessados. Limitamo-nos a observar que uma direção racional e *materialmente* orientada pelos princípios da economia planificada da política lítrica, que aparentemente seria muito *fácil* de desenvolver em caso de dinheiro administrativo, sobretudo de papel-moeda, tem tendência muito forte de pôr-se a serviço de interesses irracionais (do ponto de vista de um câmbio estável).

Pois a racionalidade *formal*, orientada pelos interesses da economia de troca, da política lítrica e, com isso, do sistema monetário, só poderia significar — de acordo com o sentido que até agora conseqüentemente lhe atribuímos — a eliminação daqueles interesses que ou 1) não estejam orientados pelo *mercado*— como os financeiros —, ou 2) não pretendam a conservação de relações intercambiárias estáveis, como fundamento ótimo do *cálculo* racional, mas, ao contrário, estejam interessados em criar, *sem* necessidade financeira, a mencionada "capacidade aquisitiva" entre determinadas categorias de pessoas por meio da inflação e da conservação desta. Do ponto de vista empírico, não há resposta para se este último procedimento é louvável ou repreensível. Mas sua ocorrência está estabelecida. E mais ainda: uma concepção orientada por ideais sociais *materiais* pode tomar como ponto de partida de sua crítica precisamente o fato de a criação de meios monetários e de circulação, na economia de troca, concernir apenas àqueles *interessados* que só se preocupam com a "rentabilidade", mas não com o problema da quantidade "certa" de dinheiro nem com o da espécie adequada. Seria possível argumentar-se, com toda a razão, que apenas o dinheiro *administrativo* pode ser "dominado", mas *não* o dinheiro de tráfico. Portanto, é o primeiro, e sobretudo o papel-moeda — que pode ser fabricado em qualquer quantidade e espécie conveniente —, o meio específico e *por excelência* para criar dinheiro sob aspectos *materialmente* racionais — quaisquer que sejam estes em cada caso concreto. A argumentação — cujo valor encontra seus limites no fato de que o mundo, tanto hoje quanto no futuro, será dominado pelos "interesses" de indivíduos, e não pelas "idéias" de uma administração econômica — é concludente do ponto de vista lógico-formal. Com isso, aparece também neste ponto a controvérsia, sempre possível, entre a racionalidade *formal* (no sentido aqui fixado) e a *material* (cuja construção teórica é possível precisamente a uma administração lítrica desprendida de toda consideração hilodrômica do metal); e é justamente isso que nos importa demonstrar.

Evidentemente, todas essas considerações nada mais são do que uma discussão — ainda que necessariamente delimitada e muito sumária em si, deixando de lado todos os detalhes — com o excelente livro de G.F. Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes*, (primeira edição 1905, segunda edição 1918, [terceira edição 1921, quarta edição 1923]). Essa obra — embora não fosse sua intenção, porém talvez não totalmente inculpável, foi *imediatamente* aproveitada como fonte de *valorações* e, como é claro, acolhida com entusiasmo pela administração lítrica "papelista" da Áustria. Os acontecimentos não têm desmentido em ponto algum a *teoria* de Knapp, mas mostram o que, de qualquer modo, era indiscutível: que ela é incompleta quanto ao aspecto da validade *material* do dinheiro. Este é o ponto que será fundamentado, de forma mais detalhada, no que segue.

Excurso sobre a teoria estatal do dinheiro

Knapp demonstra com sucesso que, nos últimos tempos, toda política "lítrica" (de meios de pagamento) diretamente estatal, bem como a estatalmente regulada, ao tentar passar para um padrão-ouro ou outro padrão monetário, o mais próximo possível deste, de caráter indiretamente crisodrômico, esteve determinada de modo "exodrômico", isto é, pela consideração da cotação da moeda própria em relação à estrangeira, sobretudo a *inglesa*. No interesse de conseguir "paridade monetária" com a Inglaterra — país com padrão-ouro, o maior território comercial e o mediador mais universal de pagamentos no tráfico mundial —, a prata, até então tratada como dinheiro de tráfico livre, foi inicialmente desmonetizada na Alemanha para, em seguida, ser transformada em dinheiro limitado pela França, Suíça e pelos demais membros da "União Monetária", bem como pela Holanda e, finalmente, pela Índia, países que, logo depois, adotaram medidas crisodrômicas indiretas para os pagamentos ao exterior; a Áustria e a Rússia fizeram o mesmo, sendo que as administrações "lítricas" destes países tomaram também medidas crisodrômicas indiretas, em forma de papel-moeda "autógeno" (não conversível, funcionando, portanto, ele mesmo como moeda), a fim de poder efetuar em ouro, em qualquer momento, os pagamentos ao exterior. O único aspecto que lhes importava de fato era, portanto, a *solidez* (máxima possível) da *relação* intercambiária. Por isso, esta é, para Knapp, a única importância do problema da matéria monetária e da hilodromia em geral. Para esse fim "exodrômico", conclui ele, eram suficientes tanto as citadas medidas crisodrômicas indiretas (das administrações com padrão-papel) *quanto* as diretamente hilodrômicas (compare a Áustria e a Rússia!). Isto não é — *ceteris paribus* — *em absoluto* literalmente certo para as hilodromias. Pois, enquanto entre dois territórios monetários com o mesmo tipo de hilodromia (ambos crisodrômicos ou ambos argirodrômicos) não existem proibições recíprocas de exportação de moedas, essa situação de hilodromia igual *facilita* consideravelmente, sem dúvida, a estabilização do câmbio. Mas, mesmo que a conclusão de Knapp seja correta — e, em condições normais, em grande parte o é de fato —, isto ainda não prova que se *possa* tomar em consideração *somente* este aspecto quando se trata de escolher a *hyle* (matéria) do dinheiro — atualmente sobretudo escolha entre dinheiro metálico (hoje de ouro ou de prata), por um lado, e dinheiro em forma de notas, por outro (é conveniente deixar aqui de lado, por agora, as especialidades do bimetalismo e do dinheiro limitado, anteriormente já examinadas). Pois isso significaria afirmar que, nos demais aspectos, o papel-moeda funciona *do mesmo modo* que o dinheiro metálico. Já do ponto de vista formal, a diferença é significativa: o papel-moeda *sempre* é o que o dinheiro metálico apenas *pode* ser, mas não é *necessariamente*: "dinheiro administrativo"; o papel-moeda (conforme seu próprio sentido) não *pode* ser hilodrômico. Não é nula a diferença entre os papéis "desvalorizados" e a prata talvez futuramente "desvalorizada", numa situação de desmonetização universal, reduzida a ser unicamente matéria-prima industrial (o que ocasionalmente Knapp também admite). Assim como o metal nobre, o papel não era, e especialmente hoje (1920) não é, um bem sempre existente e disponível em qualquer quantidade desejada. Mas, a diferença entre 1) a possibilidade objetiva de obtenção e 2) os respectivos *custos* de obtenção em relação à *demanda* é tão colossal, dependendo a produção dos metais em grau *tão* forte, embora relativamente, das jazidas existentes, que essa situação permite afirmar que uma administração "lítrica", em condições normais, *podia* (antes da guerra) emitir dinheiro administrativo de papel realmente em qualquer momento, sempre que decidisse fazê-lo, e em quantidade (relativamente) "ilimitada" (o que não era o caso com o dinheiro de cobre — na China —, menos ainda com o de prata e, de modo algum, com o de ouro). E isso ainda com "custos" (relativamente) insignificantes e, *sobretudo*, com subdivisão das unidades *nominais* determinada de modo *puramente* arbitrário, isto é, sem relação alguma entre o valor nominal das respectivas unidades e a quantidade de papel. No caso do dinheiro metálico, este último procedimento *limitava-se* evidentemente ao dinheiro divisionário, portanto, *nem de longe* ocorrendo na mesma extensão nem no mesmo sentido. Com o dinheiro de metal-padrão, não ocorria absolutamente. Para este, a quantidade dos metais constituía uma magnitude que, ainda que elástica, era "infinitamente" mais *fixa* que a da possibilidade de fabricar papel. Uma magnitude, portanto, que criava limites. No entanto uma coisa é certa: *quando* a administração se orientava exclusivamente de modo "exodrômico" com a finalidade de manter o *câmbio* o mais estável possível, *então* encontrava, precisament

na criação de dinheiro em forma de notas, certos limites, ainda que não de natureza "técnica", mas mesmo assim fixamente dados, de caráter *normativo*: isto é o que replicaria Knapp. E, do ponto de vista formal — mas somente dele —, teria toda a razão. E os casos de papel-moeda "autógeno"? Também nestes casos, diria Knapp, a situação era a mesma (veja a Áustria e a Rússia): "só" que faltavam os limites técnico-"mecânicos" devidos à escassez do metal. E isso era sem importância? Knapp ignora tal problema. Diria, talvez, que "contra a morte" (de um sistema monetário) "não há remédio". No entanto (abstraímos aqui a possibilidade de uma obstrução absoluta momentânea da produção de papel), existiam e *existem*, sem dúvida, tanto 1) interesses próprios dos dirigentes da administração política — que Knapp supõe também como executores ou mandantes da administração lítrica —, quanto 2) interesses *privados* que de modo algum estão dirigidos *primariamente* à conservação do "câmbio estável", mas muitas vezes — pelo menos temporariamente — pretendem precisamente o *contrário*. Semelhantes interesses podem também aparecer em cena, atuando de modo eficaz — dentro da administração político-lítrica ou mediante uma forte pressão sobre esta por determinados interessados — e provocando "inflações" — as quais, na terminologia de Knapp (que rigorosamente evita esse termo), seriam emissões de notas orientadas de *outra* maneira, não "exodrômica" (pela relação intercambial), sendo, portanto, "admissíveis".

Existem, em primeiro lugar, tentações de natureza financeira: uma "desvalorização" do marco alemão, mediante inflação, a 1/20 de seu valor anterior, em relação às partes materiais mais importantes do patrimônio *nacional*, depois de estabelecida a "adaptação" dos lucros e salários a essa situação dos preços, valorizados 20 vezes mais, portanto, todos os bens de consumo dentro do país e todo o trabalho (como *suposição*!), significaria para todos que se encontrassem nessa feliz situação uma redução de 19/20 das *dívidas da guerra*. E o Estado que, em virtude do *aumento* das rendas (nominais), arrecadasse *impostos* (nominais) correspondentemente elevados, sentiria pelo menos uma repercussão bem forte dessas circunstâncias. Não seria isto muito sedutor? É claro que "alguém" pagaria os "custos". Mas não seria o Estado nem as outras duas categorias citadas. E quanto mais sedutor seria ainda poder pagar ao exterior uma dívida *externa* antiga num meio de pagamento que se fabrica à *vontade* de maneira extremamente barata! É claro que surgem dúvidas quanto a esse procedimento, porque — abstraindo possíveis intervenções políticas —, no caso de um puro empréstimo externo, ele põe em perigo a possibilidade de créditos *futuros* —, mas, como é sabido, o Estado prefere muitas vezes resolver primeiro os problemas mais imediatos. E haveria interessados entre os empresários, para os quais seria muito conveniente uma elevação em vinte vezes dos preços de seus produtos, mediante inflação, desde que os trabalhadores por impotência, por incapacidade de reconhecer a situação ou por outra causa qualquer — o que é bem possível —, recebessem salários (nominais) aumentados "apenas" em cinco ou dez vezes. Tais "inflações" agudas, condicionadas por interesses puramente *financeiros*, costumam ser fortemente abominadas pelos políticos da área econômica. E, de fato, não são conciliáveis com uma política exodrômica no sentido da concepção de Knapp. Ao contrário, um aumento quantitativo lento e *planejado* dos meios de circulação — como o praticam, em certas circunstâncias, os bancos de crédito mediante facilidades creditícias — é visto muitas vezes como uma medida positiva que "anima" o espírito especulador — quer dizer, a esperança de oportunidades de lucro —, crescendo assim o espírito empreendedor e, portanto, a produção capitalista de bens, em virtude do estímulo oferecido ao "investimento produtor de dividendos de capital", em vez de ao "investimento produtor de renda". Mas onde fica, nestas condições, a orientação exodrômica? É que seu próprio efeito — aquela "animação do espírito empreendedor" e as respectivas conseqüências — é capaz de influir ("pantopolicamente") sobre o chamado "balanço de pagamento", no sentido de uma *alta*, ou pelo menos impedindo a baixa, da cotação da moeda própria. Com que freqüência? Com que intensidade? Estas já são outras questões. O problema de se um aumento quantitativo condicionado do dinheiro do sistema por interesses *financeiros*, porém *não* agudo, pode produzir efeitos semelhantes, não será discutido aqui. Quem paga, de maneira muito lenta, as "cargas" desse aumento — não prejudicial, do ponto de vista exodrômico — da reserva monetária é a mesma camada de pessoas que também é materialmente atingida pela confiscação no caso da inflação financeira aguda: todos aqueles que continuam recebendo a *mesma* renda nominal ou que possuem um patrimônio constituído por *títulos* "nominais" (sobretudo, os rentistas com renda *fixa*; em segundo lugar, o funcionário

público com remuneração "fixa" — isto é, só aumentada depois de longas lamentações —, além do trabalhador com salário "fixo" — isto é, que se consegue mudar somente através de duras lutas). Em todo caso, não se deve interpretar Knapp no sentido de que, para a política monetária em favor do papel-moeda, sempre *só* pode ser decisivo o aspecto exodrômico, isto é, o "câmbio estável" (pois não afirma isso), nem se deve supor — como ele o faz — que há grande probabilidade de que somente esse aspecto o *seja* de fato. Não se pode negar que assim *seria* no caso de uma política lítrica racional do modo como ele a entende, isto é, orientada (o que ele não declara explicitamente) no sentido da maior eliminação possível de "perturbações" das relações de preço por processos de emissão de *dinheiro*. Mas, não se deve admitir de modo algum — e Knapp também não afirma — que a *importância* prática das formas da política monetária se limita à conservação do "câmbio estável". Falamos aqui da "inflação" como fonte de revoluções, ou evoluções, de preço, e também mencionamos que ela pode ser condicionada pela *tentativa* de iniciar tais processos. Inflações (de dinheiro em forma de notas) com efeito revolucionário sobre os preços costumam abalar também, naturalmente, o câmbio estável (o que não ocorre necessariamente, conforme vimos, no caso de aumentos quantitativos de dinheiro com efeito evolutivo sobre os preços). Knapp estaria de acordo com isso. Supõe evidentemente, e com toda a razão, que em sua teoria não há lugar para uma *política* de preços das *mercadorias* que esteja *cambialmente* determinada (seja ela revolucionária, evolucionista ou conservadora). Por quê? Provavelmente por esta razão formal: a relação de preços cambiais entre dois ou mais países se expressa diariamente num número muito pequeno de *preços de bolsa* (formalmente) inequívocos e homogêneos, os quais podem servir de base para a orientação racional da "política lítrica". Também é possível a uma administração "lítrica", especialmente àquela que administra meios de circulação, estimar — mas apenas *estimar* (sobre a base de determinados dados que se expressam em solicitações periodicamente repetidas) — quais sejam, no futuro mais próximo, as flutuações "necessárias" de determinada reserva de meios de *pagamento* (destinada puramente a fins de pagamento) para determinado grupo de pessoas vinculadas entre si por relações de economia de troca, permanecendo aproximadamente iguais as demais circunstâncias. Ao contrário, não é da mesma forma calculável *a medida* em que uma inflação, ou (em vez disso) uma retirada de dinheiro da circulação possa produzir, em determinado futuro, revoluções ou evoluções nos preços ou então sua conservação. Para calcular esses efeitos, no caso de uma inflação (somente esta será considerada aqui), seria preciso conhecer os seguintes fatores: 1) a situação atual da distribuição de renda e, em conexão com esta, 2) as intenções econômicas, baseadas nessa situação, de cada indivíduo; e 3) os "caminhos" da inflação, isto é, o primeiro *paradeiro*, bem como os posteriores, das emissões novas. Isto, por sua vez, significaria conhecer a *ordem sucessiva* e a medida em que aumentam as rendas nominais em virtude da inflação. Além disso, seria necessário levar em consideração 4) o tipo de utilização (consumo, investimento de patrimônio, investimento de capital) da demanda de bens assim causada, segundo a quantidade e, sobretudo, segundo a *qualidade* (bens de consumo ou meios de obtenção de todas as espécies), e, por fim, 5) a direção em que prossegue o deslocamento dos preços e, em conseqüência, o deslocamento das rendas — além dos inúmeros fenômenos daí resultantes de deslocamento da "capacidade aquisitiva" e da intensidade do "estímulo" (possível) à produção *aumentada* de bens naturais. Tudo isso seriam fatores determinados por completo *pelas considerações econômicas futuras de indivíduos* em face da *nova* situação criada, as quais, por sua vez, repercutiriam sobre as *estimativas* de preços por parte de outros indivíduos: e só destas últimas resultariam, na luta de interesses, os "preços" futuros. Evidentemente não se pode falar aqui de "cálculos" (por exemplo, do seguinte tipo: novas emissões de um bilhão aumentarão provavelmente o preço do ferro em *x*, o preço dos cereais em *y* etc.). E o que impede isso mais ainda é o fato de que, apesar de serem possíveis, temporariamente, regulações eficazes dos preços de produtos puramente *internos*, estas se referem aos preços máximos, não aos mínimos, e com efeito precisamente limitado. Além disso, com o cálculo (empiricamente impossível) dos "preços" como tais nada se ganharia. Pois em todo caso este se limitaria a determinar a quantidade de dinheiro exigida como meio de *pagamento*. Mas além desta e em quantidade muito superior existiriam novas necessidades de dinheiro como meio para a obtenção de *bens de capital*, em forma de *créditos*. Tratar-se-ia, neste caso, de conseqüências possíveis da inflação propositada, as quais escapariam em absoluto a todo "cálculo", mesmo ao aproximado. Em resumo, pode-se com-

preender (e só isso pretendeu ilustrar esta exposição muito rudimentar) por que Knapp deixa fora de consideração, para as economias de *troca modernas*, a possibilidade de uma *política* de preços *por meio* da inflação, de caráter *racional* e *planejado* e que repousa, no que se refere à calculabilidade, sobre uma base parecida com a "política de divisas". No entanto, é realidade histórica. Ocorreram repetidas vezes tentativas de inflação e contra-inflação — ainda que de forma bastante tosca — no sistema de cobre da *China*, em condições essencialmente mais primitivas da economia monetária, tentativas que resultaram em fracassos consideráveis. Essa política também foi *recomendada* nos Estados Unidos da América. Em seu livro, que evidentemente só opera com hipóteses "demonstráveis" (no sentido de sua teoria), Knapp contenta-se com o conselho, ao Estado, de ter "cuidado" na emissão de papel-moeda autógeno. E já que ele se orienta por completo pelo "câmbio estável", tal atitude *parece razoavelmente* conseqüente, pois as desvalorizações do dinheiro pela inflação e na relação intercambiária estão, *na maioria das vezes*, estreitamente interligadas. Só que não são idênticas e, sobretudo, nem toda desvalorização inflacionária está primordialmente condicionada pela situação intercambiária. O fato de já ter sido reivindicada uma administração lítrica inflacionista orientada por uma *política de preços*, e isso não *somente* pelos proprietários de minas de prata, na "campanha da prata", mas também pelos fazendeiros, nas campanhas em favor das *greenbacks*, é algo que Knapp não admite *expressamente*, mas também não contesta. Em todo caso — e parece que isso o tranqüiliza —, tal política nunca teve sucesso *duradouro*. Mas talvez as coisas *não* sejam tão fáceis assim. *Planejadas* ou não como medidas reguladoras dos preços, em todo caso *ocorreram* de fato e freqüentemente inflações (no sentido acima exposto), e tampouco são desconhecidas, tanto na Ásia oriental quanto na Europa, desvalorizações catastróficas de papéis. E estes fatos devem ser examinados pela teoria *material* do dinheiro. Que não exista diferença *alguma* entre a "desvalorização" da prata e a de papéis, é algo que precisamente Knapp não poderia afirmar. E isto já por razões formais: o que se desvaloriza é a prata que *não* se encontra em forma de moeda, a prata bruta oferecida para fins industriais, e não necessariamente a *moeda* cartal (*limitada*) de prata (freqüentemente, muito pelo contrário!). No caso do papel, por outro lado, o que se desvaloriza *não* é o "papel bruto" oferecido para fins industriais, mas precisamente (é óbvio) o *papel* cartal. No entanto (como com toda a razão diria Knapp), este só alcança o valor zero ou outro que lhe atribuem colecionadores ou museus quando é *repudiado* pelas caixas estatais, sendo esse momento, portanto, "estatalmente" determinado, por disposição regimental. Isto é correto. Mas refere-se a porcentagens mínimas de seu antigo valor *material* (sua relação de preço com outros bens *quaisquer*), enquanto que a verdadeira desvalorização, apesar de persistir a vigência nominal "epicêntrica", já ocorreu muito antes.

Mas, abstraindo-se essas catástrofes, houve na história muitos casos de inflações e, por outro lado, de "apertos" no sistema monetário (na China), ambos devidos à utilização extramonetária do metal-padrão. E, em todos esses casos, não podemos limitar-nos a tomar conhecimento do fato de que, em certas circunstâncias (*nem sempre*), se tornam "acessórias" determinadas espécies de dinheiro que antes não o eram, "estancando"-se nas caixas estatais e forçando mudanças "obstrucionais" no sistema monetário. Cabe *também* à teoria *material* do dinheiro pelo menos *suscitar* a pergunta de como são afetados, nesses casos, os preços e as rendas e, por conseguinte, toda a economia, ainda que, pelas razões anteriormente expostas, seja duvidosa a extensão em que se possa respondê-la *teoricamente*. Do mesmo modo, quando consideramos o caso da França, país formalmente bimetalista, onde, em conseqüência da baixa do preço do ouro ou da prata (expressada ora num metal ora no outro), o dinheiro efetivamente cambial é representado ora somente pelo ouro ora somente pela prata, enquanto que o outro metal se torna "acessório", não queremos *limitar-nos* a indicar que aquelas variações de preço são "pantopolicamente" determinadas. Tampouco o faremos nos demais casos de alteração da matéria monetária. Sempre perguntaremos também, nos casos de aumento quantitativo de um metal nobre: trata-se de espólio (Cortez, Pizarro) ou de enriquecimento por meio do comércio (a China, nos inícios de nossa era e a partir do século XVI) ou de aumento da produção? E, neste último caso: apenas aumentou a produção ou também (ou somente) barateou, e por quê? Quais são as variações na utilização extramonetária que eventualmente contribuíram para esse aumento? Houve *nesse* território econômico (por exemplo, o mediterrâneo da Antiguidade) uma exportação *definitiva* (como nos primeiros séculos depois de Cristo) para outro, muito distante e estrangeiro (China, Índia)? Ou

as causas encontram-se apenas (ou também) num deslocamento "pantopolicamente" condicionado da demanda *monetária* (na *forma* variada da demanda da parte do pequeno tráfico)? Pelo menos estas e outras *possibilidades* diversas devem ser examinadas no que se refere aos efeitos *típicos* que costumam produzir.

Por fim, iremos examinar a regulação da "necessidade" de "dinheiro" na economia de *troca* e o que *significa* nesta esse conceito. Uma coisa é evidente: é a "necessidade" atual de meios de pagamento por parte de *interessados no mercado* que determina a criação de "*dinheiro de tráfico livre*" ("cunhagem livre"). E o que determina a política de *meios de circulação dos bancos* de emissão modernos é a *necessidade* atual de meios de pagamento e, sobretudo, de *crédito* por parte de *interessados no mercado*, em conexão com a observância da solvência própria e das normas estabelecidas para esse fim. Portanto, o que sempre predomina hoje é a *atividade regulada por interesses* — o que corresponde ao tipo geral de nosso sistema econômico. E só isso pode *significar*, dentro de *nosso* sistema econômico (*formalmente* legal) o conceito de "necessidade de dinheiro". Diante de exigências "materiais", tal conceito — bem como o da "demanda" (da "necessidade com poder *aquisitivo*") de "bens" — comporta-se, portanto, com total indiferença. Na economia de troca, só existe um limite forçoso da criação de dinheiro no caso do dinheiro de metal nobre. Mas é precisamente a existência desse *limite* que determina, conforme o que acabamos de expor, a importância dos metais nobres para o sistema monetário. A limitação a dinheiro "hílico", fabricado de uma matéria que (praticamente) *não* pode ser aumentada "à vontade", especialmente de metal nobre, e, *além disso*, a meios de circulação com cobertura, estabelece limites internamente bastante fixos para toda criação de dinheiro — ainda que não exclua totalmente a possibilidade de uma inflação bancária elástica e evolutiva. Para a criação de dinheiro na base de uma matéria que, comparada à anterior, pode (praticamente) ser aumentada "à vontade", como o papel, *não* existe tal limite mecânico. Nesse caso, o que *efetivamente* determina a quantidade de dinheiro é a "decisão livre" dos dirigentes da associação política. Isto é, o que regula essa quantidade, *sem a inibição* daqueles obstáculos mecânicos, são as idéias que esses dirigentes têm sobre os interesses *financeiros* de quem domina a associação e, em certas circunstâncias, até sobre os interesses puramente pessoais do *quadro administrativo* (por exemplo, o uso da prensa de bilhetes pelas hordas vermelhas!). A eliminação, ou, mais corretamente, certa inibição de semelhantes interesses — uma vez que o Estado *pode* ser forçado por eles a abandonar o sistema metálico e passar para o sistema-papel — constitui, portanto, até hoje, a importância dos sistemas metálicos, da crisodromia e da argirodromia, as quais — apesar do caráter altamente mecânico de sua função — apresentam, sem dúvida, um grau mais elevado de racionalidade *formal*, no sentido da economia de troca, já que essa racionalidade orienta-se exclusivamente pelas oportunidades de troca. A política lítrica, determinada por interesses financeiros de administrações monetárias com sistema puro de papel, não está necessariamente orientada — conforme admitimos acima e provam os casos da Áustria e da Rússia — *puramente* por interesses pessoais dos que dominam ou do quadro administrativo, nem por interesses financeiros do momento e, portanto, pela idéia de criar, com custo mínimo, a maior quantidade possível de meios de *pagamento*, sem a preocupação com o destino desse dinheiro quando serve como meio de *troca*. Mas a possibilidade de que ocorra semelhante orientação existe, sem dúvida, de forma crônica, enquanto que *não* existe, *nesse* sentido, em caso de hilodromia ("dinheiro de tráfico livre"). Do ponto de vista da ordem *formal* da economia de troca, essa possibilidade é o fator "irracional" (também *formalmente*) dos sistemas monetários não "hilodrômicos", por mais que se deva admitir que estes últimos, em sua limitação "mecânica", possuem racionalidade formal apenas *relativa*. Essa concessão *poderia* — e deveria — fazer também G.F. Knapp.

Pois, no mesmo grau em que eram indizivelmente toscas as antigas "teorias quantitativas", é certo o "perigo de desvalorização" em toda "inflação" com emissões de notas orientadas puramente por interesses *financeiros*, o que ninguém, nem Knapp, vai negar. Mas seu "consolo" perante esse fato é absolutamente rejeitável. A posição "anfitrópica" de "todos" (!) os indivíduos — o que significa que cada um é *tanto* credor *quanto* devedor —, à qual Knapp recorre, com plena seriedade, para provar a indiferença absoluta de toda "desvalorização", tal posição — todos nós vivemos hoje essa experiência — é um fantasma. O que aconteceu com ela, não apenas no caso dos rentistas, mas também no dos fixamente remunerados, cujos rendimentos

permanecem *nominalmente* constantes (ou dependendo seu aumento, ao dobro talvez, da constelação *financeira* e do bom humor das instituições administrativas), enquanto que suas despesas talvez se multiplicassem *nominalmente* por vinte (como acontece atualmente)? E no caso de *todos* os credores a longo prazo? Semelhantes mudanças radicais no valor (*material*) do dinheiro significam hoje uma tendência crônica à revolução social, mesmo que muitos empresários estejam em condições de fazer lucros intercambiários e *alguns* (poucos!) trabalhadores tenham poder suficiente para conseguir para si maiores salários nominais. Tal efeito social-revolucionário e, com ele, a enorme perturbação da economia de troca podem ser considerados — dependendo do ponto de vista — fatos "positivos". Cientificamente, essa opinião é irrefutável. Pois é possível que se espere (com ou sem razão) dessa situação a evolução da "economia de troca" em direção ao socialismo. Ou que outro veja nela a prova de que somente a economia *regulada*, com pequenas empresas, é materialmente racional, sem contar as "vítimas" que ficam atrás. Mas à ciência, neutra em face dessa situação, cabe em primeiro lugar *constatar* aquele efeito da forma mais objetiva possível — e é isso que fica oculto na afirmação, inteiramente falsa nessa forma geral, da "anfitropia" de Knapp. Nos pontos que acabo de indicar — não contando com outros erros em detalhe — parece-me residir a *deficiência* essencial de sua teoria, que levou muitos cientistas a converterem-se em oponentes dela "por princípio", que de modo algum teriam de ser.

§ 37. Prescindindo-se da estrutura do sistema monetário, a importância para a economia da existência de *associações políticas* autônomas reside, em primeiro lugar:

1. no fato de que, para cobrir as necessidades *próprias* de utilidades, elas costumam preferir como fornecedores, permanecendo aproximadamente iguais as demais circunstâncias, seus próprios membros. A importância disso é tanto maior quanto mais a economia dessas associações adota o caráter de monopólio ou de satisfação de necessidades como na gestão patrimonial; vem aumentando, portanto, de modo constante;

2. na possibilidade de favorecer, inibir ou regular, de forma planejada e sob aspectos *materiais*, a troca através das fronteiras ("política comercial");

3. na possibilidade de haver regulação formal e material da economia por essas associações, e nas diferenças qualitativas e quantitativas entre as diversas formas de regulação;

4. na repercussão, sobre a economia, das estruturas de dominação muito diversas e, em conexão com estas, das estruturações administrativas e estamentais das camadas sociais que determinam o caráter da gestão econômica, e das atitudes daí resultantes com respeito à atividade aquisitiva;

5. no fato de haver entre os dirigentes dessas associações a *concorrência* pelo poder e pelo abastecimento dos associados por eles dominados com meios de consumo e de aquisição, e pelas oportunidades aquisitivas que daí resultam;

6. na forma em que essas associações satisfazem às necessidades próprias: veja o parágrafo seguinte.

§ 38. A relação entre a economia e as associações de orientação (primariamente) *extra*-econômica mostra-se de forma mais imediata na maneira como se *obtêm as utilidades necessárias para a ação associativa*: a ação do quadro administrativo como tal e a ação por ele dirigida (capítulo I, § 12) ("finanças" no sentido mais amplo da palavra que inclui, também, a obtenção de bens em espécie).

O "financiamento" (isto é, o abastecimento com utilidades *economicamente administradas*), da ação associativa, pode ser organizado — dentro de um esquema dos tipos mais simples:

I. de modo inconstante e, neste caso,

a) sobre a base de prestações puramente voluntárias e isto

α) na forma de mecenato: por meio de dádivas e doações, típicas no caso de fins caritativos, científicos e outros *não* primariamente econômicos ou políticos;

β) por mendicância, típica no caso de determinadas classes de comunidades ascéticas.

Mas existem, também, na Índia, castas mendicantes profanas e, em outros países (particularmente na China), associações de mendigos.

A mendicância pode ser sistematizada em grande parte (limitada a determinada "clientela") e assumir formas monopólicas, e, em virtude da natureza obrigatória ou meritória das doações, passar materialmente do caráter inconstante para o de contribuições regulares.

γ) por doações formalmente voluntárias àqueles que são considerados política ou socialmente superiores: presentes a caciques, príncipes, patrões, senhores pessoais e territoriais que, por serem convencionais, podem estar muito próximos materialmente do caráter de tributos, mas que, em regra, não estão determinados de modo racional, referente a fins, mas por certas ocasiões (determinados dias festivos, acontecimentos familiares ou políticos).

A inconstância pode existir, além disso,

b) sobre a base de prestações extorquidas.

Tipo: a camorra no sul da Itália, a máfia na Sicília e associações semelhantes na Índia; as chamadas "castas de ladrões e bandidos", ritualmente particularizadas, na China: seitas e associações secretas abastecidas economicamente de modo semelhante. As prestações são apenas primariamente inconstantes, por serem formalmente "ilegais"; na prática, assumem muitas vezes o caráter de "contribuições fixas", pelo pagamento das quais são oferecidas determinadas contraprestações, particularmente garantia de segurança. Palavras de um fabricante napolitano, cerca de vinte anos atrás, quando expressei minhas dúvidas quanto à eficácia da camorra para as empresas: "Signore, la Camorra mi prende *x* lire nel mese, ma garantisce la sicurezza; lo Stato me ne prende 10 x *x*, e garantisce — niente." (Os clubes secretos típicos, especialmente na África — rudimentos da antiga "casa dos homens" —, funcionam de modo semelhante, com métodos de proscrição, e garantem assim a segurança.)

Associações políticas (como o estado ligúrio de assaltantes) *podem* ter por base em primeiro lugar (nunca exclusivamente, de modo duradouro) ganhos de *espólio*.

O financiamento pode ser organizado:

II. de modo constante e, neste caso,

A. sem empreendimento econômico próprio:

a) por contribuições em forma de bens *materiais*:

α) em economia monetária pura: obtenção dos meios em forma de contribuições pagas em dinheiro e abastecimento por compra em dinheiro das utilidades necessitadas (economia de associação baseada puramente em contribuições em dinheiro). Todos os salários do quadro administrativo são salários em dinheiro;

β) em economia não-monetária pura (cf. § 12): repartição (das necessidades) com especificação das *entregas* em espécie (economia de associação com prestações puramente em espécie). Possibilidades:

αα) o abastecimento do quadro administrativo ocorre por meio de *prebendas* em espécie, do mesmo modo que se satisfazem em espécie às necessidades, ou

ββ) as contribuições recolhidas em espécie se transformam em *dinheiro* por sua venda, inteira ou parcialmente, e a provisão das necessidades ocorre, por isso, por economia monetária.

As próprias contribuições, tanto em dinheiro quanto em espécie, podem ser, em todos os casos, em seus tipos econômicos mais elementares

α) impostos, isto é, contribuições

αα) de qualquer tipo de propriedade ou, em caso de economia monetária, de patrimônio;

ββ) de qualquer tipo de rendimento ou, em caso de economia monetária, de renda;

γγ) somente da *propriedade* de meios de obtenção ou de empresas aquisitivas de determinado tipo (os chamados "impostos sobre o produto"); ou podem ser:

β) taxas, isto é, prestações por ocasião de se utilizar ou aproveitar de instalações, propriedade ou serviços da associação. Ou

γ) impostos sobre

αα) atos de uso ou consumo de natureza especificada,

ββ) atos de tráfico de natureza especificada, sobretudo:

1) transporte de bens (taxas de alfândega);

2) venda de bens (impostos diretos e indiretos sobre a venda).

Todas as contribuições podem, além disso, ser:

1) arrecadadas sob direção própria, ou

2) arrendadas, ou

3) emprestadas ou *penhoradas*.

O arrendamento (por determinada soma global *em dinheiro*) *pode* ter efeito fiscalmente racional porque só ele oferece a possibilidade de fazer um *orçamento*.

O empréstimo e a penhora estão, na maioria dos casos, irracionalmente condicionados, e isto

α) por situação financeira difícil, ou

β) por usurpação por parte do quadro administrativo: conseqüência de faltar um quadro administrativo de confiança.

Chamamos "*emprebendação*" a *apropriação* permanente de probabilidades tributárias por credores do Estado, garantes privados de serviços militares ou tributários, *condottieri* e soldados não pagos e, "finalmente", titulares de cargos. Pode assumir as seguintes formas:

1) apropriação *individual* ou

2) apropriação *coletiva* (com distribuição livre dos cargos a partir do círculo dos apropriadores).

O financiamento *sem* empresa econômica própria (II A) pode, além disso, realizar-se:

b) pela imposição de prestações pessoais: *serviços* pessoais diretos com especificação das *prestações* em espécie. O financiamento constante pode realizar-se, também, em oposição aos casos de II A:

II B. Mediante *empresas* econômicas próprias:

α) em forma de gestão patrimonial (*oikos*, domínios);

β) em forma de economia aquisitiva;

αα) de modo livre, isto é, em concorrência com outras economias aquisitivas, ou

ββ) de modo monopólico.

Também nestes casos, a utilização pode ter lugar tanto sob direção própria quanto por arrendamento, empréstimo ou penhoração. Por fim, o financiamento constante pode realizar-se, diferentemente dos casos II A e II B:

II C. de modo litúrgico, por carga *privilegiante*:

α) positivamente privilegiante: liberando-se certos grupos especificados de pessoas do ônus de determinadas prestações, ou (eventualmente idêntico);

β) negativamente privilegiante: obrigando-se principalmente certos grupos especificados de pessoas — especialmente determinados

αα) estamentos ou

ββ) classes patrimoniais — a determinadas prestações;

γ) correlativamente: ligando-se a certos monopólios especificados a carga, principalmente, de determinados serviços ou contribuições especificados. Isto pode ocorrer:

$\alpha\alpha$) de modo estamental: por organização forçada dos membros em associações profissionais ou de propriedade, litúrgicas e (freqüentemente) fechadas a novos membros não hereditários, com concessão de certos privilégios estamentais;

$\beta\beta$) de modo capitalista: por criação de grêmios ou cartéis fechados com direitos monopólicos e ônus de contribuições em dinheiro.

Com respeito a II:

A casuística (muito rudimentar) vale para associações de *todas as espécies*. Nossos exemplos referem-se apenas às associações políticas.

Com respeito a A, *a*, α: Uma análise do moderno sistema estatal de impostos, mesmo de forma esboçada, está naturalmente, aqui, longe de nossas intenções. Cabe prosseguir, em primeiro lugar, com a consideração do "lugar sociológico", isto é, daquele tipo de relação de dominação que favorece o nascimento de determinadas formas de contribuições (por exemplo, taxas, sisas, impostos).

A contribuição em espécie, mesmo no caso de taxas, aduanas, sisas e impostos sobre a venda foi muito freqüente ainda durante toda a Idade Média; sua substituição monetária é relativamente moderna.

Com respeito a *a*, β: *entregas* em espécie: típicas na forma de tributos e repartições de *produtos* impostos a economias dependentes. O envio das prestações em espécie só é possível em caso de associações pequenas ou de condições de transporte muito favoráveis (Nilo, Canal Imperial). Em todos os demais casos, as prestações têm de ser transformadas em dinheiro, para chegar ao último destinatário (como, freqüentemente, na Antiguidade), ou convertidas, dependendo da distância, em objetos com preços diversos especificados (como, segundo se diz, na China antiga).

Com respeito a A, *b*: exemplos: obrigação ao serviço militar, deveres judiciais e de jurado, prestações de trabalho na construção de estradas, pontes e diques, e na mineração, e todos os tipos de serviços para cumprir os deveres para com a associação, em associações de todas as espécies. Tipos de Estados com serviços pessoais obrigatórios: o antigo Egito (Novo Império); a China, em algumas épocas; a Índia, em grau menor; o Império Romano, menos ainda, em sua última fase, e numerosas associações nos inícios da Idade Média.

Tipos de *emprebendação*: 1) pelos titulares de cargos, de modo coletivo: na China; 2) por garantes privados de serviços militares ou tributários: na Índia; 3) por *condottieri* e soldados não pagos: na última fase do califado e sob o domínio dos mamelucos; 4) por credores do Estado: a compra de cargos, universalmente divulgada.

Com respeito a B, α: exemplos: exploração de domínios, sob direção própria, para fins de gestão patrimonial, utilização do trabalho obrigatório dos súditos para a criação de empresas para prover as necessidades da corte ou para fins políticos; em forma moderna, por exemplo: oficinas de confecção de uniformes ou fábricas estatais de munições.

Com respeito a B, β. Para o caso $\alpha\alpha$, só existem exemplos isolados (comércio marítimo etc.). Para o caso $\beta\beta$, há numerosos exemplos em todas as épocas da história; momento culminante, no Ocidente: dos séculos XVI até o XVIII.

Com respeito a C: exemplos de α: suspensão dos serviços obrigatórios para os literatos, na China; liberação dos *sordida munera*, para os estamentos privilegiados, no mundo inteiro, bem como do serviço militar, para os intelectualmente qualificados, em numerosos países.

Exemplos de β: tributação pesada, por um lado, principalmente dos patrimônios com liturgias na democracia da Antiguidade; por outro, dos grupos não mencionados nos exemplos de α como liberados de obrigações.

Exemplos de γ: O caso $\alpha\alpha$ é a forma mais importante do provimento sistemático das necessidades públicas sobre uma base distinta da do "Estado tributário". Tanto a China quanto a Índia e o Egito, portanto, os países com a burocracia mais antiga (referente à irrigação), conheceram a organização litúrgica com liturgia de cargas *em espécie*, e daí em diante esta foi utilizada (em parte) no helenismo e na última fase do Império Romano, ainda que substancialmente em

forma de *tributos* em dinheiro e não de liturgias em espécie. Em todos os casos, implica classificação *estamental* das *profissões*. Nesta forma, *pode* voltar a existir também hoje, sempre que haja falha no provimento das necessidades públicas pelos impostos pagos ao Estado e se regule por medidas estatais o provimento privado capitalista. Até agora, em caso de apertos financeiros na forma moderna do provimento das necessidades públicas, foi adequado o caso *ββ*: monopólios aquisitivos em troca de licenças e contribuições (exemplo mais simples: o controle estatal imposto das fábricas de pólvora, na Espanha, com proteção de seu monopólio em relação à fundação de novas fábricas, e mediante contribuições elevadas e contínuas ao tesouro do Estado). Partindo disso, parece plausível a idéia de servir-se fiscalmente da "socialização" de certos ramos da indústria, começando pela extração de carvão, mediante a imposição de cartéis ou trustes como sujeitos fiscais, uma vez que desta forma continua existindo a obtenção de bens (formalmente) racional, orientada pelo *preço*.

§ 39. O modo como as associações políticas (e hierocráticas) provêem suas necessidades repercute fortemente sobre a forma que assumem as economias privadas. O Estado que recebe *contribuições* puramente em *dinheiro*, com direção própria da arrecadação (e *limitada* a este) e emprego de serviços *pessoais* apenas para fins políticos e judiciais, oferece ótimas oportunidades ao capitalismo racional, orientado pelo mercado. O Estado com sistema de contribuições em dinheiro com *arrendamento* favorece o capitalismo politicamente orientado, porém não a economia aquisitiva, orientada pelo mercado. O empréstimo e a *emprebendação* da tributação impede, em regra, o desenvolvimento do capitalismo pela criação de interesses que pretendem conservar as fontes existentes de emolumentos e tributos e, portanto, pela estereotipagem e tradicionalização da economia.

A associação com sistema puro de *fornecimento de bens* em espécie não fomenta o capitalismo e o obstrui, na medida em que desse sistema resultam vinculações efetivas — irracionais do ponto de vista da economia aquisitiva — do *rumo* que toma a produção das economias.

A associação com sistema puro de *serviços* pessoais obstrui o capitalismo orientado pelo mercado, ao apoderar-se da força de trabalho e ao impedir, assim, o desenvolvimento de um *mercado* livre de trabalho; obstrui o capitalismo politicamente orientado ao cortar as possibilidades típicas de seu desenvolvimento.

O financiamento monopólico segundo os princípios da economia aquisitiva, o pagamento de tributos em espécie, com transformação dos bens entregues em dinheiro, e a satisfação de necessidades litúrgicas com tributação da propriedade têm em comum o fato de não fomentarem o capitalismo autonomamente orientado pelo mercado, mas, sim, de reprimirem as oportunidades de aquisição no mercado por meio de medidas fiscais, portanto irracionais do ponto de vista do mercado: criação de privilégios e de oportunidades de aquisição de dinheiro que, considerados do ponto de vista do mercado, são irracionais. Favorecem, porém, em determinadas circunstâncias, o capitalismo politicamente orientado.

O empreendimento aquisitivo com capital fixo e cálculo de capital exato pressupõe, formalmente, sobretudo a *calculabilidade* das contribuições e, materialmente, uma forma destas que não leve a privilegiar de modo fortemente negativo a *valorização* do capital, ou seja, sobretudo, das *vendas* no mercado. O capitalismo comercial especulativo, ao contrário, é compatível com toda forma de provimento das necessidades públicas que não impeça diretamente, por vinculação litúrgica, o emprego comercial dos bens como mercadorias.

No entanto, a natureza da constituição da tributação pública, por mais importante que seja, *não* determina uma direção de desenvolvimento *unívoca* no que se refere à orientação da gestão econômica. Apesar da ausência (aparente) de todas as obstruções

típicas por este lado, *não* se desenvolveu, em grandes territórios e longas épocas, o capitalismo racional (orientado pelo mercado); apesar da existência (aparente) de fortes obstruções a partir da constituição de ônus públicos, ele se impôs em outras regiões. Além do conteúdo material da *política* econômica, que pode orientar-se também, em considerável grau, por fins extra-econômicos, e de tendências de natureza intelectual (científica e tecnológica), obstruções de natureza ideológica (ética, religiosa) desempenharam um papel muito importante na *limitação* local do desenvolvimento capitalista autóctone, no sentido moderno. Não se deve esquecer também o fato de que as formas de empresas e empreendimentos, assim como todos os produtos técnicos, têm de ser "inventadas" e que, para isso, só podem ser mostradas, historicamente, circunstâncias "negativas", isto é, que dificultam ou até obstruem o nascimento das idéias em questão, ou então, "positivas", que o *favorecem*, mas não fica indicada uma relação causal claramente concludente, assim como para todos os acontecimentos *estritamente* individuais de qualquer natureza.

1. Com respeito à última frase: também acontecimentos individuais puramente *naturais* só podem ser reduzidos a componentes causais individuais com exatidão em circunstâncias muito particulares: *nisto não* reside, em princípio, diferença alguma em relação à ação humana [cf. *meu* artigo sobre "Roscher u. Knies", II, *Ges. Aufs. z. Wissenschaftslehre*, p. 56, 64 e seg.].

2. Com respeito ao parágrafo inteiro: as conexões fundamentalmente importantes entre a natureza da ordem e da administração das associações políticas e a economia podem ser aqui apenas esboçadas de forma provisória.

1. O caso historicamente mais importante de obstrução do desenvolvimento capitalista orientado pelo mercado, por *emprebendação* da tributação, é constituído pela China, e o de obstrução por *empréstimo* da tributação (muitas vezes idêntico ao primeiro caso), pela Ásia Menor, desde o califado (sobre isto, ver mais adiante). O *arrendamento* da tributação é encontrado na Índia, na Ásia Menor, na Antiguidade e na Idade Média ocidentais; mas, se na Antiguidade ocidental ele foi particularmente decisivo para a forma de orientação da atividade aquisitiva capitalista (estamento dos cavaleiros romanos), na Índia e na Ásia Menor levou principalmente à formação de patrimônios (senhorios territoriais).

2) O caso historicamente mais importante de obstrução do desenvolvimento capitalista por um sistema *litúrgico* de provimento de necessidades, em sentido *geral*, é a última fase da Antiguidade, talvez também a Índia, no período pós-budista e, em certas épocas, a China. Voltaremos também a isto no lugar adequado.

3) O caso historicamente mais importante de desvio *monopolista* do capitalismo, depois de precedentes helênicos (ptolomaicos), é a época das atividades aquisitivas monopólicas e das concessões monopólicas dos príncipes, nos inícios dos tempos modernos (prelúdio: certas medidas de Frederico II, na Sicília, orientadas talvez pelo modelo bizantino; a luta final deu-se, principalmente, sob os Stuarts). Trataremos deste assunto em lugar adequado.

Todas estas considerações, em sua forma abstrata, servem *apenas* para uma formulação passavelmente correta do problema. Antes de voltarmos às fases e condições de desenvolvimento da economia, devemos ocupar-nos com a consideração puramente sociológica dos componentes *extra*-econômicos.

§ 40. A economia tem, além disso, para toda *formação de associações*, uma conseqüência sociológica de caráter muito geral quando, como acontece em regra, a direção e o quadro administrativo são *remunerados*. Nesse caso, existe um interesse *econômico* extremamente forte na persistência da associação, mesmo que tenham perdido toda importância, no decorrer do tempo, seus fundamentos talvez primariamente ideológicos.

É um fenômeno cotidiano que associações de todas as espécies, que, na opinião dos membros, deixaram de ter "sentido", continuem existindo somente porque um "secretário" ou outro

funcionário da associação recebe dela "seus meios (materiais) de subsistência", os quais, de outro modo, perderia.

Toda oportunidade apropriada — em certas circunstâncias também a formalmente não-apropriada — *pode* ter o efeito de "estereotipar" formas existentes de ações sociais. Dentro do círculo das oportunidades de aquisição econômicas (pacíficas e vinculadas ao abastecimento de bens cotidianos), somente as oportunidades lucrativas dos *empresários* são forças autóctones, racionalmente *revolucionárias*. Mas mesmo estas, nem sempre.

Por exemplo, os interesses de corretagem dos banqueiros obstruíram por muito tempo a admissão do *endosso*, e encontraremos com freqüência semelhantes obstruções de instituições formalmente racionais, *também* por parte de interesses capitalistas de *lucro* ainda que essencialmente mais raras que as prebendárias, estamentais e economicamente irracionais.

§ 41. Toda gestão econômica, dentro da economia de troca, é empreendida e levada a cabo pelos *indivíduos* economicamente ativos a fim de satisfazer interesses *próprios*, ideais ou materiais. Isso se aplica também, naturalmente, quando ela se orienta pelas ordens de *associações* econômicas ou reguladoras da economia (capítulo II, § 5) — é estranho que freqüentemente se desconheça esse fato.

Numa economia organizada de forma socialista, não seria em princípio diferente. A *gerência* pertenceria certamente à direção da associação, e os indivíduos estariam limitados, dentro da *obtenção* de bens, a serviços puramente "técnicos": "trabalho", neste sentido da palavra (capítulo II, § 15). Isso ocorreria quando e enquanto esses indivíduos estivessem administrados de modo "*ditatorial*", isto é, autocraticamente, sem ser consultados. Todo direito de co-gestão possibilitaria *imediatamente* e também formalmente a luta entre interesses opostos que se estenderiam à forma de gerência e, sobretudo, à extensão das "poupanças" (reservas). Mas isso não é o decisivo. O decisivo é que também nesse caso o indivíduo se perguntaria, em primeiro lugar, se lhe parece corresponder a *seus* interesses os suprimentos e o trabalho que lhe são atribuídos, em comparação a outros possíveis. Ele orientaria seu comportamento de acordo com isso — e então lutas de poder violentas pela variação ou conservação dos suprimentos atribuídos (por exemplo, adicional por serviço pesado), apropriação ou expropriação de trabalhos preferidos, em virtude de boa remuneração ou de condições agradáveis, impedimento do trabalho (greve ou expulsão do emprego), limitação da produção de bens, a fim de forçar mudanças nas condiçõe de trabalho em determinados ramos, boicote e expulsão violenta de diretores malvistos — numa palavra: processos de *apropriação* de toda espécie e lutas de interesses seriam também, nesse caso, o normal. A circunstância de que essas lutas ocorreriam, na maioria das vezes, de forma coletiva e de que nelas seriam favorecidos os ocupados com trabalhos "vitalmente importantes" e os fisicamente mais fortes, corresponderia à situação existente. Mas sempre estaria por trás de toda ação esse interesse do *indivíduo* — ou eventualmente: os interesses homogêneos, porém antagônicos em relação a outros, de *muitos* indivíduos. As constelações de interesses seriam diferentes, os meios de realizá-los seriam outros, mas aquela circunstância continuaria a mesma. Ainda que seja certo que ocorram ações econômicas orientadas por interesses *alheios* com base puramente ideológica, não é menos certo que a massa dos homens não age dessa maneira e, segundo ensina toda a experiência, não pode fazê-lo e, portanto, não o fará.

Numa economia ("planificada") totalmente socialista somente haveria lugar para:

a) uma distribuição de bens em espécie segundo um *plano* racionado de necessidade;

b) uma produção desses bens segundo um *plano* de produção. A categoria de "renda", pertencente à economia monetária, necessariamente não existiria. Seriam possíveis, no entanto, *rendimentos* racionados.

Numa economia de troca, o esforço por obter *renda* é, inevitavelmente, a força motriz última de toda ação econômica. Pois toda gerência, desde que recorra a bens ou utilidades que não estejam disponíveis para o sujeito econômico prontos para o uso, pressupõe atos aquisitivos gerenciais sobre renda futura, e quase todo poder de disposição existente pressupõe renda prévia. Todos os lucros de empresas na economia aquisitiva transformam-se, em *alguma* fase e em *alguma* forma, em rendas de sujeitos econômicos. Numa economia regulada, a preocupação da ordem reguladora é normalmente a forma da distribuição da renda. (Em economias não-monetárias, segundo a terminologia estabelecida, não existem "rendas" mas "rendimentos", na forma de bens em espécie ou serviços, não suscetíveis de avaliação num meio de troca unitário.)

Considerados sociologicamente, rendas e rendimentos podem assumir as seguintes formas *principais* e provir das *principais* fontes típicas seguintes:

A. Rendas e rendimentos por serviços (vinculados a serviços especificados ou especializados):

I. Salários:

1) rendas e rendimentos de salários fixos, livremente negociados (calculados por *períodos* de trabalho);

2) rendas e rendimentos fixos escalonados (salários, emolumentos de funcionários públicos);

3) rendimentos de trabalho por peça, negociados por trabalhadores assalariados;

4) rendimentos de trabalho totalmente livres.

II. Lucros:

1) lucros livres derivados de atos de troca, pelo fornecimento, em forma de empreendimento, de bens materiais ou serviços;

2) lucros regulados provindos da mesma fonte.

Nestes casos (1 e 2): dedução dos "custos": "rendimentos líquidos".

3) espólio;

4) lucros derivados de dominação, emolumentos, corrupção, arrendamento de tributação e outros semelhantes, derivados da apropriação de direitos de poder.

Dedução de custos nos casos 3 e 4, quando a aquisição tem caráter de empresa *permanente*; nos demais casos, nem sempre.

B. Rendas e rendimentos de propriedade (vinculados ao exercício de poder de disposição sobre meios de obtenção importantes).

I. Normalmente "rendas líquidas" depois da dedução dos custos:

1) rendas de propriedade humana (escravos, servos ou libertados), em espécie ou dinheiro, fixas ou em participação (deducão dos custos de sustento);

2) rendas senhoriais apropriadas (deducão dos custos de administração);

3) rendas de terras (parceria, arrendamento fixo, em espécie ou dinheiro, rendas provenientes de direitos territoriais — deducão dos impostos e custos de conservação);

4) rendas de casas (dedução dos custos de conservação);

5) rendas de monopólios apropriados (direitos de proscrição, patentes — dedução das taxas).

II. Normalmente sem deducão de custos:

6) rendas de instalações (pela permissão da utilização das mesmas (capítulo II, § 11) mediante pagamento de "juros" por gestões patrimoniais ou gestões econômicas aquisitivas);

7) rendas de pecuária;
8) "juros" de empréstimos e emolumentos em espécie;
9) "juros" de empréstimos em dinheiro;
10) rendas hipotecárias em dinheiro;
11) rendas de títulos e valores, em *dinheiro*, que podem ser:
a) fixas ("juros") ou
b) variáveis, segundo a rentabilidade (tipo: os chamados dividendos);
12) outras *participações* em lucros (cf. A II, 1):
1. participações ocasionais e participações racionais e lucros especulativos;
2. participações racionais e permanentes no lucro de rentabilidade de empreendimentos de todas as espécies.

Os "lucros" e as "rendas" de títulos e valores não são convencionados ou então apenas convencionados em seus pressupostos (preços de troca, cláusulas contratuais). Juros e salários fixos, arrendamentos e aluguéis são rendas convencionadas; os lucros derivados de dominação, propriedade de pessoas, poder fundiário e espoliação são rendas ou rendimentos apropriados à força. A renda de propriedade *pode* ser renda sem atividade profissional quando quem a recebe deixa a outros a valorização da propriedade. Salários, remunerações, ganhos provenientes de trabalho autônomo e lucros de empresários são rendas profissionais; as demais classes de rendas e lucros podem ser profissionais ou não (ainda não se pretende aqui apresentar uma casuística).

De caráter eminentemente *dinâmico* — economicamente revolucionário —, entre todas estas classes de renda, são as que provêm de *lucros* de empresário (A II, 1) e *rendimentos* de trabalho livre ou convencionado (A I, 3 e 4), e, em segundo lugar, os lucros livres provindos de atos de troca e, em outra forma e em certas circunstâncias, os lucros de espólio (A II, 3).

Eminentemente *estáticas* — economicamente conservadoras — são as rendas escalonadas (salários), salários por tempo, ganhos oriundos de cargos públicos e (normalmente) todos os ganhos de rentistas.

Fonte *econômica de rendas* (na economia de troca) é, na maioria dos casos, a constelação de troca no mercado de bens materiais e de trabalho, portanto, em última instância, as avaliações dos consumidores, em combinação com a posição monopólica, natural ou estatuída, mais ou menos forte do adquirente.

Fonte econômica de *rendimentos* (na economia não-monetária) é, em regra, a apropriação monopólica de oportunidades de valorização de propriedade ou serviços, com recebimento de contraprestações.

Por trás de todas essas rendas está apenas a *eventualidade* da violência na proteção das oportunidades apropriadas (veja capítulo II, § 1, tópico 4). A espoliação e os modos de aquisição afins são produtos de violência *efetiva*. Este esboço muito rudimentar elimina, por enquanto, toda casuística.

Apesar de discordar em muitos aspectos particulares, considero, nos trabalhos de R. LIEFMANN, as passagens sobre a "renda" entre as mais valiosas. Não pretendo aqui examinar mais de perto o problema *econômico*. As conexões entre a dinâmica econômica e a ordem social serão retomadas seguidamente mais adiante.

Capítulo III

OS TIPOS DE DOMINAÇÃO

1. A vigência da legitimidade

§ 1. Segundo a definição já dada (capítulo I, § 16), chamamos "dominação" a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas. Não significa, portanto, toda espécie de possibilidade de exercer "poder" ou "influência" sobre outras pessoas. Em cada caso individual, a dominação ("autoridade") assim definida pode basear-se nos mais diversos motivos de submissão: desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais, referentes a fins. Certo mínimo de *vontade* de obedecer, isto é, de *interesse* (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação.

Nem toda dominação se serve de meios econômicos. E ainda *muito* menos tem fins econômicos. Mas toda dominação de uma pluralidade de pessoas requer normalmente (não invariavelmente) um *quadro* de pessoas (quadro administrativo, veja capítulo I, § 12), isto é, a probabilidade (normalmente) confiável de que haja uma *ação* dirigida *especialmente* à execução de disposições gerais e ordens concretas, por parte de pessoas identificáveis com cuja obediência se pode contar. Esse quadro administrativo pode estar vinculado à obediência ao senhor (ou aos senhores) por costume ou de modo puramente afetivo, ou por interesses materiais ou por motivos ideais (racionais referentes a valores). A natureza desses motivos determina em amplo grau o tipo de dominação. Motivos *puramente* materiais e racionais referentes a fins da vinculação entre senhor e quadro administrativo significam, aqui, bem como em todos os demais casos, uma relação relativamente instável. Em regra, entram nessas relações também outros motivos — afetivos ou racionais referentes a valores. Em casos extracotidianos, estes podem ser os únicos decisivos. No cotidiano, essas e outras relações são dominadas pelo *costume* e, além disso, por interesses *materiais* e racionais referentes a fins. Mas nem o costume ou a situação de interesses, nem os motivos puramente afetivos ou racionais referentes a valores da vinculação poderiam constituir fundamentos confiáveis de uma dominação. Normalmente, junta-se a esses fatores outro elemento: a crença na *legitimidade*.

Conforme ensina a experiência, nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais referentes a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença em sua "legitimidade". Dependendo da *natureza* da legitimidade pretendida diferem o tipo da obediência e do quadro administrativo destinado a garanti-la, bem como o caráter do exercício da dominação. E também, com isso, seus efeitos. Por isso, é conveniente distinguir as classes de dominação segundo suas *pretensões* típicas à *legitimidade*. Para esse fim, é prático partir de condições modernas e, portanto, conhecidas.

1. A decisão de escolher para a distinção este ponto de partida e nenhum outro só pode ser justificada pelo resultado. A circunstância de que, dessa maneira, outros traços discriminativos típicos passam, por enquanto, para o segundo plano e só mais tarde possam ser incluídos na análise não parece um inconveniente decisivo. A "legitimidade" de uma dominação — já que guarda relações bem definidas para com a legitimidade da "propriedade" — tem um alcance que de modo algum é puramente "ideal".

2. Nem toda "pretensão" convencional ou juridicamente garantida pode ser chamada "relação de dominação". De outro modo, o trabalhador, na proporção de sua pretensão salarial, seria "senhor" do empregador, já que a seu pedido pode ser-lhe posto à disposição um executor de medidas judiciais. Na verdade, formalmente, ele é, em relação ao outro, parceiro numa troca, com "direito" a receber determinadas prestações. No entanto, o conceito de relação de dominação não exclui a possibilidade de esta ter *surgido* em virtude de um contrato formalmente livre: assim, a dominação do patrão sobre o trabalhador, que se manifesa nos regulamentos e instruções de trabalho, ou do senhor sobre o vassalo, que entra voluntariamente na relação feudal. A circunstância de que a obediência em virtude de disciplina militar é formalmente "involuntária", enquanto que a obediência em virtude de disciplina de oficina é formalmente "voluntária", nada muda no fato de que também a disciplina de oficina é submissão a uma *dominação*. Também o cargo de funcionário público é assumido por contrato e é denunciável, e mesmo a relação de "súdito" pode ser aceita e (dentro de certos limites) desfeita voluntariamente. A involuntariedade absoluta só existe no caso do escravo. Por outro lado, não se pode chamar "dominação" qualquer "poder" econômico condicionado por situação monopólica, isto é, neste caso, a possibilidade de "ditar" aos parceiros as condições da troca, assim como qualquer outra "influência" condicionada por superioridade erótica, esportiva, argumentativa etc. Quando um grande banco é capaz de impor a outros um "cartel de condições", isto não se pode chamar "dominação" enquanto não exista uma relação de obediência imediata, de forma que sejam dadas e controladas em sua execução *instruções* por sua direção, com a pretensão e a probabilidade de que sejam respeitadas pura e simplesmente como tais. Naturamente, nesse caso, como em todos os demais, a transição é fluida: da responsabilidade por dívidas até a escravização por dívidas existem todas as situações intermédias possíveis. E a posição de um "salão" pode chegar aos limites de uma situação de poder autoritária, mas nem por isso ser "dominação". Na realidade, uma diferenciação *exata* é muitas vezes impossível, e justamente por isso torna-se maior a necessidade de *conceitos* claros.

3. A "legitimidade" de uma dominação deve naturalmente ser considerada apenas uma *probabilidade* de, em grau relevante, ser reconhecida e praticamente tratada como tal. Nem de longe ocorre que toda obediência a uma dominação esteja orientada primordialmente (ou, pelo menos, sempre) por essa crença. A obediência de um indivíduo ou de grupos inteiros pode ser dissimulada por uma questão de oportunidade, exercida na prática por interesse material próprio ou aceita como inevitável por fraqueza e desamparo individuais. Mas isso não é decisivo para identificar uma dominação. O decisivo é que a própria *pretensão* de legitimidade, por sua *natureza*, seja "válida" em grau relevante, consolide sua existência e determine, entre outros fatores, a natureza dos meios de dominação escolhidos. Uma dominação pode também estar garantida de modo tão absoluto — caso freqüente na prática — por uma comunidade evidente de interesses entre o senhor e seu quadro administrativo (guardas pessoais, pretorianos, guardas "vermelhos" ou "brancos") perante os dominados e sua situação indefesa a ponto de ela própria estar em condições de desdenhar toda pretensão de "legitimidade". Mas mesmo nesse caso a natureza da relação de legitimidade entre o senhor e o quadro *administrativo* pode ser bem diversa, dependendo da natureza do fundamento de autoridade que existe entre eles, sendo esta consideravelmente decisiva para a estrutura da dominação, como se mostrará mais tarde.

4. "Obediência" significa, para nós, que a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se este tivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta, e isso *unicamente* em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem como tal.

5. Do ponto de vista puramente psicológico, a cadeia causal pode mostrar formas diferentes; pode ser, especialmente, "inspiração" ou "intuição". No entanto, essa distinção não é útil para a construção dos tipos de dominação.

6. O âmbito da influência com caráter de dominação sobre as relações sociais e os fenômenos culturais é muito maior do que parece à primeira vista. Por exemplo, é a *dominação* que se exerce na escola que se reflete nas formas de linguagem oral e escrita consideradas ortodoxas. Os dialetos que funcionam como linguagem oficial das associações políticas autocéfalas, portanto, de seus regentes, vieram a ser essas formas ortodoxas de linguagem oral e escrita e levaram às separações "nacionais" (por exemplo, entre a Alemanha e a Holanda). Mas a dominação exercida pelos pais e pela escola estende-se para muito além da influência sobre aqueles bens culturais (aparentemente apenas) formais até a formação do caráter dos jovens e, com isso, dos homens.

7. A circunstância de o dirigente e o quadro administrativo de uma associação aparecerem formalmente como "servidores" dos dominados, não constitui, naturalmente, nenhuma prova contra o caráter de "dominação". Mais tarde voltaremos a falar particularmente dos fenômenos *materiais* da chamada "democracia". Em quase todos os casos concebíveis, cabe atribuir ao dirigente e ao quadro um mínimo de mando decisivo e, portanto, de "dominação".

§ 2. Há três tipos *puros* de dominação legítima. A vigência de sua legitimidade pode ser, primordialmente:

1. de caráter *racional*: baseada na crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal), ou

2. de caráter *tradicional*: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade (dominação tradicional), ou, por fim,

3. de caráter *carismático*: baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas (dominação carismática).

No caso da dominação baseada em estatutos, obedece-se à *ordem impessoal*, objetiva e legalmente estatuída e aos *superiores* por ela determinados, em virtude da legalidade formal de suas disposições e dentro do âmbito de vigência destas. No caso da dominação tradicional, obedece-se à *pessoa* do *senhor* nomeada pela tradição e vinculada a esta (dentro do âmbito de vigência dela), em virtude de devoção aos hábitos costumeiros. No caso da dominação carismática, obedece-se ao *líder* carismaticamente qualificado como tal, em virtude de confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu carisma.

1. A utilidade desta classificação só pode ser comprovada pelo resultado que traz no que se refere à sistemática. O conceito de "carisma" ("graça") foi tomado da terminologia do cristianismo primitivo. Para a hierocracia cristã, quem primeiro elucidou o conceito, porém sem explicar a terminologia, foi Rudolph Sohm em *Kirchenrecht*, seguido por outros (por exemplo, Karl Holl), em *Enthusiasmus und Bussgewalt* [1898] que escreveram sobre certas conseqüências importantes dele. O conceito, portanto, não é novo.

2. O fato de que nenhum dos três tipos ideais, a serem examinados mais de perto no que segue, costuma existir historicamente em forma realmente "pura", não deve impedir em ocasião alguma a fixação do conceito na forma mais pura possível. Mais adiante (§ 11 e seg.), será considerada a transformação do carisma puro ao ser absorvido pelo cotidiano e ao aproximar-se assim substancialmente das formas de dominação empíricas. Mas ainda assim vale para todo fenômeno histórico empírico de dominação que ele não costuma ser um "livro bem raciocinado". E a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem — que freqüentemente não deve ser subestimada — de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, *o que* há nele de "carismático", de "carisma hereditário" (§§ 10, 11), de "carisma institucional", de "patriarcal" (§ 7), de "burocrático" (§ 4), de "estamental" etc., ou seja, em quê ela se aproxima de um destes tipos, além da de trabalhar com conceitos razoavel-

mente inequívocos. Nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade histórica pode ser "encaixada" no esquema conceitual desenvolvido no que segue.

2. A dominação legal com quadro administrativo burocrático

Observação preliminar: Partimos aqui deliberadamente da forma de administração especificamente moderna, para poder depois contrastar com esta as outras formas.

§ 3. A dominação legal baseia-se na vigência das seguintes idéias, entrelaçadas entre si:

1. que todo direito, mediante pacto ou imposição, pode ser *estatuído* de modo racional — racional referente a fins ou racional referente a valores (ou ambas as coisas) — com a pretensão de ser respeitado pelo menos pelos membros da associação, mas também, em regra, por pessoas que, dentro do âmbito de poder desta (em caso de associações territoriais: dentro do território), realizem ações sociais ou entrem em determinadas relações sociais, declaradas relevantes pela ordem da associação;

2. que todo direito é, segundo sua essência, um cosmos de *regras* abstratas, normalmente estatuídas com determinadas intenções; que a judicatura é a aplicação dessas regras ao caso particular e que a administração é o cuidado racional de interesses previstos pelas ordens da associação, dentro dos limites das normas jurídicas e segundo princípios indicáveis de forma geral, os quais encontram aprovação ou pelo menos não são desaprovados nas ordens da associação;

3. que, portanto, o senhor legal típico, o "superior", enquanto ordena e, com isso, manda, obedece por sua parte à ordem impessoal pela qual orienta suas disposições;

Isto se aplica também ao senhor legal que *não* é "funcionário público", por exemplo, o presidente eleito de um Estado.

4. que — como se costuma expressá-lo — quem obedece só o faz como *membro* da associação e só obedece "ao direito";

Como membro de uma união, comunidade, igreja; no Estado: como *cidadão*.

5. que se aplica, em correspondência com o tópico 3, a idéia de que os membros da associação, ao obedecerem ao senhor, não o fazem à pessoa deste mas, sim, àquelas ordens impessoais e que, por isso, só estão obrigados à obediência dentro da *competência* objetiva, racionalmente limitada, que lhe foi atribuída por essas ordens.

As categorias fundamentais da dominação racional são, portanto,

1. um exercício contínuo, vinculado a determinadas regras, de funções oficiais, dentro de

2. determinada *competência*, o que significa:

a) um âmbito objetivamente limitado, em virtude da distribuição dos serviços, de serviços obrigatórios,

b) com atribuição dos poderes de mando eventualmente requeridos e

c) limitação fixa dos meios coercivos eventualmente admissíveis e das condições de sua aplicação.

A um exercício organizado desta forma denominamos "*autoridade institucional*".

"Autoridade institucional" existe, neste sentido, naturalmente em grandes empresas privadas, partidos, exércitos, do mesmo modo que no "Estado" e na "igreja". Assim, também, no sentido *desta* terminologia o presidente eleito do Estado (ou o colégio dos ministros ou dos "representantes do povo" eleitos) é uma "autoridade institucional". Mas essas categorias não interessam por enquanto. Nem *toda* autoridade institucional tem "poderes de mando" neste mesmo *sentido*; mas tampouco essa distinção interessa aqui.

A essas categorias se junta

3. o princípio da *hierarquia oficial*, isto é, de organização de instâncias fixas de controle e supervisão para cada autoridade institucional, com o direito de apelação ou reclamação das subordinadas às superiores. Regula-se de forma diversa a questão de se e quando a própria instância de reclamação repõe a disposição a ser alterada por outra "correta" ou dá as respectivas instruções à instância subordinada à qual se refere a reclamação.

4. As "regras" segundo as quais se procede podem ser:

a) regras técnicas;

b) normas.

Na aplicação destas, para atingir racionalidade plena, é necessária, em ambos os casos, uma *qualificação profissional*. Normalmente, portanto, só estão qualificados à participação no quadro administrativo de uma associação os que podem comprovar uma especialização profissional, e só estes podem ser aceitos como *funcionários*. Os "funcionários" constituem tipicamente o quadro administrativo de associações racionais, sejam estas políticas, hierocráticas, econômicas (especialmente, capitalistas) ou outras.

5. Aplica-se (em caso de racionalidade) o princípio da separação absoluta entre o quadro administrativo e os meios de administração e produção. Os funcionários, empregados e trabalhadores do quadro administrativo não estão de posse dos meios materiais de administração e produção, mas os recebem em espécie ou em dinheiro e têm responsabilidade contábil. Aplica-se o princípio da separação absoluta entre o patrimônio (ou capital) da instituição (empresa) e o patrimônio privado (da gestão patrimonial), bem como entre o local das atividades profissionais (escritório) e o domicílio dos funcionários.

6. Em caso de racionalidade plena, não há qualquer apropriação do cargo pelo detentor. Quando está constituído um "direito" ao "cargo" (como, por exemplo, no caso dos juízes e, recentemente, no de seções crescentes dos funcionários públicos e mesmo dos trabalhadores), ele não serve normalmente para o fim de uma apropriação pelo funcionário, mas sim para garantir seu trabalho de caráter puramente objetivo ("independente"), apenas vinculado a determinadas normas, no respectivo cargo.

7. Aplica-se o princípio da *documentação* dos processos administrativos, mesmo nos casos em que a discussão oral é, na prática, a regra ou até consta no regulamento: pelo menos as considerações preliminares e requisitos, bem como as decisões, disposições e ordenações finais, de todas as espécies, estão fixadas por *escrito*. A documentação e o exercício contínuo de atividades pelos *funcionários* constituem, em conjunto, o *escritório*, como *ponto essencial* de toda moderna ação da associação.

8. A dominação legal pode assumir formas muito diversas, das quais falaremos mais tarde em particular. Limitar-nos-emos, em seguida, à análise típico-ideal da estrutura de *dominação* mais pura dentro do quadro *administrativo*: do "funcionalismo", ou seja, da "burocracia".

O fato de deixarmos de lado a natureza típica do *dirigente* se explica por circunstâncias que só mais adiante serão totalmente compreensíveis. Alguns tipos muito importantes de domi-

nação racional pertencem *formalmente*, por seu dirigente, a outras categorias (carismático-hereditários: monarquia hereditária; carismáticos: presidente plebiscitário); outros são *materialmente*, em aspectos importantes, de caráter racional, porém construídos numa forma intermediária entre burocracia e carismatismo (governo de gabinete); e outros, por fim, são liderados pelos dirigentes (carismáticos ou burocráticos) de *outras* associações ("partidos", ministérios de partido). O tipo do quadro administrativo racional legal é suscetível de aplicação universal e é o *mais importante* na vida cotidiana, pois na vida *cotidiana* dominação é, em primeiro lugar, *administração*.

§ 4. O tipo mais puro de dominação legal é aquele que se exerce por meio de um *quadro administrativo burocrático*. Somente o dirigente da associação possui sua posição de senhor, em virtude ou de apropriação ou de eleição ou de designação da sucessão. Mas suas competências senhoriais são também competências legais. O conjunto do *quadro* administrativo se compõe, no tipo mais puro, de *funcionários individuais* (monocracia, em oposição à "colegialidade", da qual falaremos mais tarde), os quais:

1. são pessoalmente livres; obedecem somente às obrigações *objetivas* de seu cargo;
2. são *nomeados* (e não eleitos) numa *hierarquia* rigorosa dos cargos;
3. têm *competências* funcionais fixas;
4. em virtude de um contrato, portanto, (em princípio) sobre a base de livre seleção segundo
5. a *qualificação profissional* — no caso mais racional: qualificação verificada mediante prova e certificada por diploma;
6. são remunerados com salários fixos em *dinheiro*, na maioria dos casos com direito a aposentadoria; em certas circunstâncias (especialmente em empresas privadas), podem ser demitidos pelo patrão, porém sempre podem demitir-se por sua vez; seu salário está escalonado, em primeiro lugar, segundo a posição na hierarquia e, além disso, segundo a responsabilidade do cargo e o princípio da correspondência à posição social (capítulo IV);
7. exercem seu cargo como *profissão* única ou principal;
8. têm a perspectiva de uma carreira: "progressão" por tempo de serviço ou eficiência, ou ambas as coisas, dependendo do critério dos superiores;
9. trabalham em "separação absoluta dos meios administrativos" e sem apropriação do cargo;
10. estão submetidos a um sistema rigoroso e homogêneo de *disciplina* e controle do serviço.

Esta ordem é aplicável igualmente, em princípio, e historicamente comprovada (em maior ou menor aproximação ao tipo puro), em empreendimentos da economia aquisitiva, caritativos ou outros quaisquer, com fins privados de natureza ideal ou material, bem como em associações políticas ou hierocráticas.

1. Por exemplo, a burocracia das clínicas privadas é em princípio idêntica à dos hospitais de fundações ou ordens religiosas. A chamada moderna "capelanocracia": a expropriação das antigas prebendas eclesiásticas, em grande parte apropriadas, mas também o episcopado universal (como "competência" formal universal) e a infalibilidade (como "competência" material universal, válida somente *ex cathedra*, no *cargo*, portanto, com a separação típica entre atividade "oficial" e "privada") são fenômenos tipicamente burocráticos. O mesmo se aplica às grandes empresas capitalistas, e tanto mais quanto maiores sejam elas, e não menos ao funcionamento dos *partidos* (do qual falaremos ainda em particular) ou ao moderno *exército* burocrático, liderado por *funcionários* militares de tipo especial, chamados "oficiais".

2. A dominação burocrática realiza-se em sua forma mais pura onde rege, de modo mais puro, o princípio da *nomeação* dos funcionários. Não existe, no mesmo sentido da hierarquia de funcionários nomeados, uma *hierarquia* de funcionários eleitos, já que a própria disciplina nunca pode alcançar o mesmo grau de rigor quando o funcionário subordinado pode prevalecer-se de sua eleição do mesmo modo que o superior e suas possibilidades não dependem do juízo *deste último* (sobre os funcionários eleitos, veja § 14).

3. A nomeação por contrato, portanto, a livre seleção, é um elemento *essencial* da burocracia *moderna*. Quando trabalham funcionários *não-livres* (escravos, ministeriais) dentro de estruturas hierárquicas, com competências objetivas, portanto, de modo burocrático formal, falamos de "burocracia patrimonial".

4. O grau de qualificação profissional cresce continuamente na burocracia. Também os funcionários dos partidos e sindicatos precisam de conhecimento *específico* (empiricamente adquirido). A circunstância de os "ministros" e "presidentes do Estado" modernos serem os únicos "funcionários" dos quais não se exige qualificação profissional *alguma* demonstra que eles são funcionários apenas no sentido *formal* da palavra, não *material*, do mesmo modo que o "diretor-geral" de uma grande sociedade anônima privada. E, além disso, a posição do empresário capitalista está tão apropriada quanto a do "monarca". No *topo* da dominação burocrática existe, portanto, inevitavelmente pelo menos um elemento que não tem caráter *puramente* burocrático. Representa apenas uma categoria de dominação mediante um *quadro administrativo* especial.

5. O salário fixo é o normal. (Denominamos "prebendas" as receitas apropriadas de emolumentos; sobre o conceito, veja § 8.) Também normal é o salário em dinheiro. Esta não é, de modo algum, uma característica substancial do conceito; mas corresponde de forma mais pura ao tipo. (Emolumentos em espécie têm caráter de "prebenda". A prebenda é normalmente uma categoria da apropriação de oportunidades de aquisição e de cargos.) Mas as transições aqui são totalmente fluidas, conforme mostram precisamente estes exemplos. As apropriações em virtude de arrendamento, compra ou penhora de cargos não pertencem à burocracia pura, mas, sim, a outra categoria (§ 7 *a*, 3, no final).

6. "Cargos" como "profissão acessória" e "cargos honoríficos" pertencem a categorias a serem examinadas mais tarde (§ 19 e seg.). O funcionário "burocrático" típico exerce seu cargo como profissão principal.

7. A separação dos meios administrativos é realizada exatamente no mesmo sentido nas burocracias pública e privada (por exemplo, na grande empresa capitalista).

8. As "autoridades institucionais" de caráter *colegial* serão consideradas em particular mais adiante (§ 15). Estão diminuindo rapidamente em favor da direção efetivamente e, na maioria dos casos, também formalmente monocrática (por exemplo, na Prússia, os "governos" colegiais há muito tempo deram lugar ao *presidente* monocrático). O decisivo para essa tendência é o interesse numa administração rápida, inequívoca e por isso independente de compromissos e variações de opinião da maioria.

9. É claro que os oficiais modernos constituem uma categoria de *funcionários* nomeados com características estamentais particulares, das quais falaremos em outra ocasião (capítulo IV), em contraste com a de líderes eleitos, os *condottieri* carismáticos (§ 10), por um lado, e, por outro, além dos oficiais empresários capitalistas (exército de mercenários), os compradores de cargos de oficiais (§ 7 *a*, no final). As transições podem ser fluidas. Os "servidores" patrimoniais, separados dos meios administrativos, e os *empresários* capitalistas de exércitos foram, assim como, freqüentemente, os empresários capitalistas privados, precursores da burocracia moderna. Os pormenores serão dados mais adiante.

§ 5. A administração puramente burocrática, portanto, a administração burocrático-monocrática mediante documentação, considerada do ponto de vista formal, é, segundo toda a experiência, a forma *mais racional* de exercício de dominação, porque nela se alcança *tecnicamente* o máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabilidade — isto é, calculabilidade tanto para o senhor quanto para os demais interessados —, intensidade e extensibilidade dos serviços, e aplicabilidade formalmente universal a todas as espécies de tarefas. O desenvolvimento

de formas de associação "modernas" em *todas* as áreas (Estado, Igreja, exército, partido, empresa econômica, associação de interessados, união, fundação e o que mais seja) é pura e simplesmente o mesmo que o desenvolvimento e crescimento contínuos da administração *burocrática*: o desenvolvimento desta constitui, por exemplo, a célula germinativa do moderno Estado ocidental. Que ninguém se deixe enganar, nem por um momento, por quaisquer instâncias aparentemente contrárias, sejam estas representações colegiadas de interessados ou comissões parlamentares ou "ditaduras de comissários" ou funcionários honoríficos ou juízes leigos (ou até resmungos contra "São Burocrácio"), ao fato de que todo *trabalho contínuo* dos *funcionários* realiza-se em *escritórios*. Toda nossa vida cotidiana está encaixada nesse quadro. Pois uma vez que a administração burocrática é *por toda parte* — *ceteris paribus* — a mais racional do ponto de vista técnico-formal, ela é pura e simplesmente inevitável para as necessidades da administração de *massas* (de pessoas ou objetos). Só existe escolha entre "burocratização" e "diletantização" da administração, e o grande instrumento de superioridade da administração burocrática é o *conhecimento profissional*, cuja indispensabilidade absoluta está condicionada pela moderna técnica e economia da produção de bens, esteja esta organizada de modo capitalista ou socialista — neste último caso, a pretensão de atingir o *mesmo* rendimento técnico significaria um *aumento* enorme da importância da burocracia especializada. Do mesmo modo que os dominados só podem defender-se normalmente contra uma dominação burocrática existente criando uma contra-organização própria, também sujeita à burocratização, o próprio aparelho burocrático é obrigado a continuar funcionando em virtude de interesses de natureza material ou puramente objetiva, isto é, ideal: sem ele, numa sociedade com *separação* dos funcionários, empregados e trabalhadores dos meios administrativos e com indispensabilidade de *disciplina* e *qualificação*, a possibilidade de existência moderna acabaria para todos, menos para aqueles que ainda se encontrassem de posse dos meios de abastecimento (os camponeses). Para a revolução que chegou ao poder e para o inimigo ocupante, esse aparelho continua geralmente funcionando da mesma forma que para o governo legal até então existente. Mas a questão é sempre: *quem* é que *domina* o aparelho burocrático existente. E essa dominação sempre só é possível de modo muito limitado ao *não* profissional: na maioria das vezes, o conselheiro titular experiente está, ao longo do tempo, em condição superior à do ministro leigo, na imposição de sua vontade. A necessidade de uma administração contínua, rigorosa, intensa e *calculável*, criada historicamente pelo capitalismo — não só, mas, sem dúvida, principalmente por ele (este não pode existir sem aquela) — e que todo socialismo *racional* simplesmente seria obrigado a adotar e até intensificar, condiciona esse destino da burocracia como núcleo de *toda* administração de massas. Somente a *pequena* organização (política, hierocrática, econômica ou de união) poderia em boa medida dispensá-la. Do mesmo modo que o capitalismo, em sua fase atual de desenvolvimento, *exige* a burocracia — ainda que os dois tenham raízes *históricas* diversas —, ele constitui também o fundamento econômico mais racional — por colocar fiscalmente à disposição dela os necessários meios *monetários* — sobre o qual ela pode existir em sua forma mais racional.

Além de determinadas condições fiscais, a administração burocrática pressupõe, como fator *essencial*, determinadas condições técnicas de comunicação e transporte. Sua precisão exige a ferrovia, o telégrafo, o telefone, e liga-se a estes em extensão crescente. Isso em nada seria alterado por uma ordem socialista. O problema é saber (veja capítulo II, § 12) se esta seria *capaz* de criar condições semelhantes às da ordem capitalista para uma administração *racional*, o que significaria *precisamente* no caso dela: uma administração rigorosamente burocrática orientada por *regras* formais ainda mais fixas. Em caso contrário, teríamos de novo uma daquelas grandes irracionalidades

— antinomia da racionalidade formal e racional —, que a Sociologia é levada a constatar com tanta freqüência.

Administração burocrática significa: dominação em virtude de *conhecimento*; este é seu caráter fundamental especificamente racional. Além da posição de formidável poder devida ao conhecimento *profissional*, a burocracia (ou o senhor que dela se serve) tem a tendência de fortalecê-la ainda mais pelo saber prático de *serviço*: o conhecimento de fatos adquirido na execução das tarefas ou obtido via "documentação". O conceito (não só, mas especificamente) burocrático do "segredo oficial" — comparável, em sua relação ao conhecimento profissional, aos segredos das empresas comerciais no que concerne aos técnicos — provém dessa pretensão de poder.

Superior à burocracia, em relação ao conhecimento — conhecimento profissional e dos fatos, dentro do âmbito de *seus* interesses —, é, em regra, *somente* o interessado privado com orientação aquisitiva, isto é, o empresário capitalista. Este constitui a *única* instância realmente *imune* (pelo menos, relativamente) à dominação inevitável pelo conhecimento burocrático racional. Todos os demais, dentro de suas associações *de massas*, estão inapelavelmente sujeitos ao domínio burocrático, do mesmo modo que à dominação material do equipamento de precisão na produção de bens em massa.

Do ponto de vista social, a dominação burocrática significa, em geral:

1. a tendência ao *nivelamento* no interesse da possibilidade de recrutamento universal a partir dos profissionalmente *mais qualificados*;

2. a tendência à *plutocratização* no interesse de um processo muito extenso de *qualificação* profissional (freqüentemente quase até o fim da terceira década da vida);

3. a dominação da *impessoalidade* formalista: *sine ira et studio*, sem ódio e paixão, e, portanto, sem "amor" e "entusiasmo", sob a pressão de simples conceitos de *dever*, sem considerações pessoais, de modo formalmente igual para "cada qual", isto é, cada qual dos interessados que *efetivamente* se encontram em situação igual — é assim que o funcionário ideal exerce seu cargo.

Mas do mesmo modo que a burocratização *cria* um nivelamento estamental (tendência normal e também historicamente comprovável como tal), todo nivelamento social, por sua vez, fomenta a burocracia que, por toda parte, é a sombra inescapável da progressiva "democracia *de massas*". E isso pela eliminação do detentor do domínio *estamental* em virtude da apropriação dos meios e do poder administrativos e, no interesse da "igualdade", pelo afastamento do detentor de cargos capacitado à administração "honorária" ou "acessória" em virtude de *propriedade*. Voltaremos a este assunto em outra ocasião.

O "espírito" normal da burocracia racional é, em termos gerais, o seguinte:

1. formalismo, reclamado por todos os interessados na proteção de oportunidades pessoais de vida, de qualquer espécie — porque, de outro modo, a conseqüência seria arbitrariedade e porque o formalismo é a tendência que exige menos esforço. Em contradição aparente — e parcialmente efetiva — a esta tendência *desta* classe de interesses está

2. a tendência dos funcionários a uma execução *materialmente utilitarista* de suas tarefas administrativas, a serviço dos dominados a serem satisfeitos. Esse utilitarismo material costuma manifestar-se na tendência a exigir os correspondentes *regulamentos* — de natureza formal, por sua vez, e na maioria dos casos aplicados de modo formalista. (Sobre isto ver a Sociologia do direito.) Essa tendência à racionalidade *material* encontra apoio em todos aqueles dominados que *não* pertencem à camada, mencionada no tópico 1, dos interessados em "proteção" em relação a oportunidades *apropriadas*. A problemática daí derivada faz parte da teoria da "democracia".

3. A dominação tradicional

§ 6. Denominamos uma dominação *tradicional* quando sua legitimidade repousa na crença na santidade de ordens e poderes senhoriais tradicionais ("existentes desde sempre"). Determina-se o senhor (ou os vários senhores) em virtude de regras tradicionais. A ele se obedece em virtude da dignidade pessoal que lhe atribui a tradição. A associação dominada é, no caso mais simples, em primeiro lugar uma associação de piedade caracterizada por princípios comuns de educação. O dominador não é um "superior" mas *senhor* pessoal; seu quadro administrativo não se compõe primariamente de "funcionários" mas de "*servidores*" pessoais, e os dominados não são "membros" da associação, mas 1) "companheiros tradicionais" (§ 7 *a*) ou 2) "súditos". Não são os deveres objetivos do cargo que determinam as relações entre o quadro administrativo e o senhor: decisiva é a fidelidade pessoal de servidor.

Não se obedece a estatutos mas à *pessoa* indicada pela tradição ou pelo senhor tradicionalmente determinado. As ordens são legitimadas de dois modos:

a) em parte em virtude da tradição que determina inequivocamente o *conteúdo* das ordens, e da crença no sentido e alcance destas, cujo abalo por transgressão dos limites tradicionais poderia pôr em perigo a posição tradicional do próprio senhor;

b) em parte em virtude do livre arbítrio do senhor, ao qual a *tradição* deixa espaço correspondente.

Esse arbítrio tradicional baseia-se primordialmente na ausência de limitações que por princípio caracteriza a obediência em virtude do dever de piedade.

Existe, portanto, o duplo reino:

a) da ação do senhor materialmente vinculada à tradição e

b) da ação do senhor materialmente independente da tradição.

Dentro deste último, o senhor pode manifestar "benevolência", segundo livre arbítrio sobre graça ou desgraça, segundo simpatia ou antipatia pessoal e arbitrariedade puramente pessoal, particularmente comprável por presentes — fonte de "emolumentos". Na medida em que procede segundo determinados princípios, estes são princípios de eqüidade ou justiça ética *material* ou de conveniência utilitarista e não — como no caso da dominação legal — formais. A natureza *efetiva* do exercício de dominação está determinada por aquilo que *habitualmente* o senhor (e seu quadro administrativo) podem permitir-se fazer diante da obediência tradicional dos súditos, sem provocar sua resistência. Essa resistência, quando surge, dirige-se contra a *pessoa* do senhor (ou servidor) que desrespeitou os limites tradicionais do poder, e não contra o sistema como tal ("revolução tradicionalista").

É impossível, no caso do tipo puro de dominação tradicional, "criar" deliberadamente um novo direito ou novos princípios administrativos mediante estatutos. Criações efetivamente novas só podem legitimar-se, portanto, com a pretensão de terem sido vigentes desde sempre ou *reconhecidas* em virtude do dom de "sabedoria". Como meios de orientação para decisões jurídicas só entram em questão registros da tradição: casos e sentenças precedentes.

§ 7. O senhor domina 1) *com* quadro administrativo ou 2) *sem* ele. Sobre o segundo caso, ver § 7 *a*, tópico 1.

O quadro administrativo típico pode ser recrutado a partir de

a) pessoas tradicionalmente ligadas ao senhor, por vínculos de piedade ("recrutamento patrimonial"):

α) membros do clã;

β) escravos;

γ) funcionários domésticos dependentes, particularmente "ministeriais";
δ) clientes;
ε) colonos;
ζ) libertados;
b) ("recrutamento extrapatrimonial", em virtude de):
α) relações pessoais de confiança ("favoritos" independentes, de todas as espécies), ou
β) pacto de fidelidade com o senhor legitimado (vassalos) e, por fim,
γ) *funcionários* livres que entram na relação de piedade para com o senhor.

Com respeito a *a* α: é um princípio de administração muito freqüente nas dominações tradicionais colocar nas posições mais importantes membros do clã do senhor.

Com respeito a *a* β: escravos e (*a* ζ) libertados encontram-se em dominações patrimoniais freqüentemente em todas as posições até as mais altas (não foi raro o caso de ex-escravos na posição de grão-vizir).

Com respeito a *a* γ: os funcionários domésticos típicos — o senescal (grão-servo), o marechal (cavalariço), o camareiro, o copeiro, o mordomo (chefe da criadagem e eventualmente dos vassalos) — são encontrados por toda parte na Europa. No Oriente, têm importância especial o grão-eunuco (guarda do harém); entre os príncipes negros freqüentemente o verdugo e, por toda parte, o médico de câmara, o astrólogo e cargos semelhantes.

Com respeito a *a* δ: tanto na China quanto no Egito, a clientela do rei foi a fonte do funcionalismo patrimonial.

Com respeito a *a* ε: encontramos exércitos de colonos em todo o Oriente, mas também no domínio da nobreza romana. (O Oriente islâmico da época moderna ainda conheceu exércitos de escravos.)

Com respeito a *b* α: o sistema de "favoritos" é uma característica específica de todo patrimonialismo e muitas vezes motivo de "revoluções tradicionalistas" (sobre o conceito, veja no fim do §).

Com respeito a *b* β: dos vassalos cabe tratar em particular.

Com respeito a *b* γ: a "burocracia" *surgiu* primeiro em Estados patrimoniais, e isso como funcionalismo com recrutamento extrapatrimonial. Mas *esses* funcionários eram, conforme cabe logo observar, no início servidores *pessoais* do senhor.

Ao quadro administrativo da dominação tradicional, em seu tipo puro, faltam:
a) a "competência" fixa segundo regras objetivas;
b) a hierarquia racional fixa;
c) a nomeação regulada por contrato livre e o ascenso regulado;
d) a formação profissional (como norma);
e) (muitas vezes) o salário fixo e (ainda mais freqüentemente) o salário pago em dinheiro.

Com respeito a *a*: em lugar da competência objetiva fixa existe a concorrência entre os respectivos encargos e responsabilidades atribuídos inicialmente pelo senhor a seu arbítrio, mas que logo assumem caráter duradouro e muitas vezes acabam sendo estereotipados pela tradição. Cria-se essa concorrência particularmente pela disputa por oportunidades de emolumentos devidos tanto aos encarregados quanto ao próprio senhor quando se recorre a seus serviços. Em virtude de tais interesses constituem-se freqüentemente, pela primeira vez, as competências objetivas e, com isso, a existência de uma "autoridade institucional".

Todos os encarregados com incumbência permanente são, inicialmente, funcionários domésticos do senhor; sua incumbência *não* ligada à casa ("extrapatrimonial"), que deriva de sua função doméstica em virtude de afinidades objetivas e muitas vezes bastante superficiais entre campos de atividade, lhe é atribuída inicialmente pelo senhor

por puro arbítrio, mais tarde estereotipado pela tradição. Além dos funcionários domésticos, existiam, *no princípio*, apenas encarregados *ad hoc*.

A ausência da idéia de "competência" revela-se facilmente, por exemplo, pelo exame da lista dos títulos dos funcionários do antigo Oriente. Com raras exceções, é impossível encontrar como *duradoura* e fixa uma esfera de atividade objetiva, racionalmente delimitada, com caráter de "competência" em nosso sentido.

A existência de uma delimitação de incumbências duradouras de fato através de concorrência e compromissos entre interesses em emolumentos observa-se particularmente na Idade Média. Os efeitos dessa circunstância foram de grande alcance. Os interesses em emolumentos dos poderosos tribunais reais e do também poderoso estamento dos advogados, na Inglaterra, em parte impediram e em parte limitaram o domínio do direito romano e canônico. A delimitação irracional de numerosas autorizações ligadas aos cargos, em todas as épocas, ficou estereotipada em virtude de uma dada demarcação das esferas de interesses em emolumentos.

Com respeito a *b*): a determinação de se a decisão final de um assunto ou de uma queixa contra este cabe ao próprio senhor ou a quais sejam os respectivos encarregados, ou

α) é regulada pela tradição, às vezes considerando-se a procedência de determinadas normas jurídicas ou precedentes de origem externa (sistema do tribunal supremo), ou

β) depende totalmente do arbítrio do senhor, ao qual cedem todos os encarregados onde quer que pessoalmente apareça

Ao lado do sistema tradicionalista do tribunal supremo existe o princípio jurídico alemão, proveniente da esfera do poder absoluto do senhor, de que ao senhor presente cabe toda jurisdição, do mesmo modo que o *jus evocandi*, derivado da mesma origem e da graça livre do senhor, e seu desdobramento moderno: a "justiça de gabinete". O tribunal supremo era, na Idade Média, freqüentemente a autoridade jurisprudencial a partir da qual se importava o direito de outros lugares.

Com respeito a *c*: os funcionários domésticos e favoritos são recrutados muitas vezes de modo puramente patrimonial: escravos ou servos (ministeriais) do senhor. Ou, quando recrutados de modo extrapatrimonial, são prebendários (veja mais adiante) que este transfere segundo seu juízo formalmente livre. Só a entrada de vassalos livres e a atribuição de funções em virtude de *contratos* feudais modifica fundamentalmente essa situação, sem trazer, no entanto, mudança alguma nos pontos *a* e *b* — uma vez que nem a natureza nem a extensão dos feudos é determinada por critérios objetivos. Um ascenso — exceto, em determinadas circunstâncias, no caso de estrutura *prebendária* do quadro administrativo (veja § 8) — só é possível por arbítrio e graça do senhor.

Com respeito a *d*: em princípio, todos os funcionários domésticos e favoritos do senhor carecem de uma formação profissional racional como qualificação fundamental. O começo da formação profissional dos funcionários (qualquer que seja a natureza dela) marca, por toda parte, uma época no estilo da administração.

Certo grau de instrução empírica já foi necessário para algumas funções em épocas bem antigas. No entanto, a arte de ler e escrever, originalmente uma verdadeira "arte" de alto valor de raridade, influenciou muitas vezes — exemplo mais importante: a China — de modo decisivo todo o desenvolvimento cultural, através da conduta de vida dos literatos, *eliminando* o recrutamento *intra*patrimonial dos funcionários e *limitando* assim "estamentalmente" o poder do senhor (veja § 7 *a*, tópico 3).

Com respeito a *e*: os funcionários domésticos e favoritos foram originalmente alimentados na mesa do senhor e equipados a partir de seu guarda-roupa. Seu afastamento da mesa do senhor significa, em regra, a criação de *prebendas* (no princípio, receitas em espécie), cuja natureza e extensão facilmente acabam estereotipadas. Além disso, tanto os órgãos do senhor encarregados de serviços extradomésticos quanto ele mesmo têm direito a determinadas "taxas" (muitas vezes combinadas, para cada caso individual, com os solicitantes de um "favor", sem haver tarifação alguma).

Sobre o conceito de "prebenda", veja § 8.

§ 7 *a*. 1. Os tipos primários da dominação tradicional são os casos em que *faltam* um *quadro administrativo* pessoal do senhor:

a) a gerontocracia e

b) o patriarcalismo primário.

Denomina-se gerontocracia a situação em que, havendo *alguma* dominação dentro da associação, esta é exercida pelos mais velhos (originalmente, no sentido literal da palavra: pela idade), sendo eles os melhores conhecedores da tradição sagrada. A gerontocracia é encontrada freqüentemente em associações que *não* são primordialmente econômicas ou familiares. É chamada patriarcalismo a situação em que, dentro de uma associação (doméstica), muitas vezes primordialmente econômica e familiar, a dominação é exercida por um indivíduo determinado (normalmente) segundo regras fixas de sucessão. Não é rara a coexistência de gerontocracia e patriarcalismo. Em todo caso, o decisivo é que o poder, tanto dos gerontocratas quanto dos patriarcas, no tipo puro, se orienta pela idéia dos dominados ("associados") de que essa dominação, apesar de constituir um direito pessoal e tradicional do senhor, exerce-se *materialmente* como direito preeminente dos associados e, por isso, no *interesse* destes, não havendo, portanto, apropriação livre desse direito por parte do senhor. A ausência *total, nestes* tipos de dominação, de um quadro administrativo *pessoal* ("patrimonial") do senhor é que determina essa situação. O senhor depende em grande parte da *vontade* de obedecer dos associados, uma vez que não possui "quadro administrativo". Os associados ainda são, portanto, "companheiros", e não "súditos". Mas são "companheiros" em virtude da *tradição*, e não "membros" em virtude de *estatutos*. Devem obediência ao *senhor*, e não a *regras* estatuídas. Mas ao senhor *apenas* a devem *de acordo* com a tradição. O senhor, por sua parte, está *estritamente* vinculado à tradição.

Sobre as formas de gerontocracia, veja mais adiante. O patriarcalismo primário lhe é afim na medida em que a dominação atua de modo obrigatório apenas dentro da casa. Fora desta, porém, sua ação — como no caso dos xeques árabes — tem caráter apenas exemplar, limitando-se portanto, como na dominação carismática, a bons exemplos ou a conselhos e outros meios de influência.

2. Ao surgir um quadro administrativo (e militar) puramente pessoal do senhor, toda dominação tradicional tende ao *patrimonialismo* e, com grau extremo de poder senhorial, ao *sultanismo*:

os "companheiros" tornam-se "súditos"; o direito do senhor, interpretado até então como direito preeminente dos associados, converte-se em seu direito próprio, apropriado por ele da mesma forma (em princípio) que um objeto possuído de natureza qualquer, valorizável (por venda, penhora ou partilha entre herdeiros), em princípio, como outra oportunidade econômica qualquer. Externamente, o poder de senhor patrimonial apóia-se em guardas pessoais e exércitos formados de escravos (muitas vezes

marcados a ferro), colonos ou súditos forçados ou — para tornar o mais indissolúvel possível a união de interesses perante os últimos — de mercenários (exércitos patrimoniais). Em virtude desse poder, o senhor amplia o alcance de seu arbítrio e de sua graça, desligados da tradição, às custas da vinculação tradicional patriarcal e gerontocrática. Denominamos *patrimonial* toda dominação que, originariamente orientada pela tradição, se exerce em virtude de pleno direito pessoal, e *sultanista* toda dominação patrimonial que, com suas formas de administração, se encontra, em primeiro lugar, na esfera do arbítrio livre, desvinculado da tradição. A diferença é *inteiramente* fluida. Do patriarcalismo *originário* se distinguem ambas as formas, também o sultanismo, pela existência de um *quadro administrativo* pessoal.

Às vezes, a forma sultanista do patrimonialismo, em sua aparência externa — na verdade, nunca é assim —, está totalmente desligada da tradição. No entanto, não está racionalizada em sentido *objetivo*, mas desenvolveu-se nela ao extremo a esfera do arbítrio e da graça livres. Isso a distingue de todas as formas de dominação racional.

3. Denominamos dominação *estamental* aquela forma de dominação em que determinados poderes de mando e as correspondentes oportunidades econômicas estão *apropriados* pelo *quadro administrativo*. A apropriação — como em todos os casos semelhantes (capítulo II, § 19) — pode realizar-se:

a) por parte de uma associação ou de uma categoria de pessoas com determinadas características, ou

b) por parte de um indivíduo e, neste caso, apenas com caráter vitalício ou hereditário ou de propriedade livre.

Dominação estamental significa, portanto,

a) sempre: limitação da livre seleção do quadro administrativo pelo senhor, em virtude da apropriação dos cargos ou poderes de mando,

α) por parte de uma associação,

β) por parte de uma camada social estamentalmente qualificada, ou

b) freqüentemente — e isto constitui aqui um "tipo": também

α) apropriação dos cargos e, portanto, (eventualmente) oportunidades aquisitivas proporcionadas pela detenção destes e

β) apropriação *dos meios materiais de administração*, e

γ) apropriação dos poderes de mando: por parte de cada membro *individual* do quadro administrativo.

Esses apropriadores podem *historicamente* tanto 1) provir do quadro administrativo anterior, com caráter *não*-estamental, quanto 2) *não* ter pertencido a este antes da apropriação.

O detentor estamental que se apropriou de poderes de mando *paga os custos da administração* a partir dos meios de administração próprios e por ele apropriados em forma indivisa. Detentores de poderes de mando militares ou membros de um exército *estamental equipam-se a si mesmos* e também, eventualmente, aos contingentes patrimonialmente ou estamentalmente recrutados (exército estamental) que chamam às armas. Ou então o provimento de meios administrativos e o recrutamento do quadro administrativo são apropriados como verdadeiros objetos de uma atividade aquisitiva, em troca de pagamento global a partir do armazém ou da caixa do senhor, como ocorreu particularmente (mas não apenas) no caso dos exércitos mercenários na Europa, nos séculos XVI e XVII (exército capitalista). Nos casos de apropriação estamental plena, o poder global divide-se regularmente entre o senhor e os membros apropriadores do quadro administrativo, em virtude do direito próprio destes, ou então existem pode-

res próprios, regulados por ordens particulares do senhor ou por compromissos especiais com as pessoas apropriadas.

Caso 1: por exemplo, cargos cortesãos de um senhor, apropriados como feudos. Caso 2: por exemplo, senhores territoriais que, em virtude de privilégios senhoriais ou por usurpação (na maioria das vezes, os primeiros são a legalização da segunda), se apropriaram de direitos de mando.

A apropriação por parte de *indivíduos* pode repousar em
1) arrendamento;
2) penhora;
3) venda;
4) privilégio pessoal, hereditário ou livremente apropriado, incondicionado ou condicionado por determinadas contraprestações, atribuído
a) como remuneração de serviços ou a fim de comprar obediência, ou
b) em virtude do reconhecimento da usurpação efetiva de poderes de mando;
5) apropriação por uma associação ou uma camada social estamentalmente qualificada, o que em regra é conseqüência de um compromisso entre o senhor e o quadro administrativo, ou por uma camada estamental unida por relações associativas; isto pode
α) deixar ao senhor a liberdade de *seleção* absoluta ou relativa em cada caso individual, ou
β) estatuir regras fixas referentes à detenção pessoal do respectivo cargo;
6) *feudos*, caso do qual trataremos separadamente.

1. Os meios de administração, na gerontocracia e no patriarcalismo puro — segundo a idéia neles reinante, porém, muitas vezes pouco clara —, estão apropriados pela associação administrada ou pelas gestões patrimoniais que participam na administração: a administração se realiza "em favor" da associação. A apropriação pelo senhor como tal pertence ao mundo de idéias do patrimonialismo e pode realizar-se em extensão muito diversa — até a regalia absoluta do solo e a escravatura total dos súditos ("direito de venda" do senhor). A apropriação estamental significa apropriação de pelo menos uma parte dos meios de administração por parte dos membros do quadro administrativo. Assim, enquanto que, no patrimonialismo puro, há separação total entre os administradores e os meios de administração, no patrimonialismo estamental a situação é exatamente inversa: o administrador está de posse de todos os meios de administração ou, pelo menos, de parte essencial destes. Por exemplo, o vassalo que se equipava a si mesmo, o conde enfeudado que cobrava para si mesmo as taxas judiciais e outras, bem como os tributos, e a partir de meios próprios (entre eles também os apropriados) custeava suas obrigações perante o senhor feudal, e o *jagirdar*, na Índia, que mantinha seu contingente militar com sua prebenda tributária, todos eles estavam de *plena posse* dos meios de administração, enquanto que o coronel, que recrutava um regimento mercenário por iniciativa própria, recebendo para isso determinadas quantias da caixa do príncipe e equilibrando o déficit por diminuição dos serviços ou pelo espólio ou requisições, estava apenas *parcialmente* (e de forma regulada) de posse dos meios de administração. Por outro lado, o faraó que recrutava exércitos de escravos ou colonos e deixava o comando com clientes reais, vestindo, alimentando e armando os soldados a partir de seus armazéns, estava, como *senhor* patrimonial, de plena *posse pessoal*, dos meios de administração. Nesses casos, a regulação formal nem sempre é o fator decisivo: os mamelucos eram formalmente escravos e foram recrutados por meio da "compra" pelo senhor — mas de fato monopolizavam os poderes de mando de modo tão completo quanto qualquer associação de ministeriais os feudos funcionais [feudos doados a funcionários (N.T.)]. A apropriação de terras funcionais por uma associação fechada, porém *sem* apropriação individual, ocorre tanto com distribuição livre destas pelo senhor, dentro da associação (caso 5α do texto),

quanto com regulação da qualificação necessária para obtê-las (caso 5β do texto), por exemplo, pela exigência de determinada qualificação militar ou outra (de natureza ritual) de pretendente e, por outro lado (quando pode comprová-lo), pelo direito preferencial dos consangüíneos mais próximos. O mesmo ocorre com cargos de artesãos ou camponeses ligados à corte ou a uma corporação e cujos serviços se destinam a satisfazer necessidades militares ou administrativas.

2. A apropriação mediante arrendamento (especialmente de arrecadação de impostos), penhora ou venda era conhecida tanto no Ocidente quanto no Oriente e na Índia; na Antiguidade, não foi raro o caso de leiloar cargos sacerdotais. Nos casos de arrendamento, a finalidade foi em parte de natureza puramente político-financeira (situação de necessidade particularmente em conseqüência de gastos de guerra), em parte de natureza técnico-financeira (garantia de uma receita fixa em dinheiro, aplicável para fins de gestão patrimonial); nos casos de penhora e venda, a finalidade foi geralmente a primeira; no Estado do Vaticano, também a criação de rendas para parentes. Tiveram ainda papel importante a apropriação mediante a penhora no século XVIII, na França, para os cargos dos juristas (parlamentos), e a apropriação mediante venda (regulada) de cargos de oficiais, no exército inglês, até o século XIX. Na Idade Média, o privilégio, como sanção de usurpações ou remuneração paga ou prometida por serviços políticos, foi comum tanto no Ocidente quanto em outras partes.

§ 8. O servidor patrimonial pode obter seu sustento:

a) por alimentação na mesa do senhor;

b) por emolumentos (na maioria das vezes, em espécie) provenientes das reservas de bens e dinheiro do senhor);

c) por terras funcionais;

d) por oportunidades apropriadas de rendas, taxas ou impostos, e

e) por feudos.

Quando as formas de sustento de *b* a *d* são conferidas sempre de novo, com apropriação individual mas não hereditária, sendo tradicionalmente determinada sua extensão (*b* e *c*) ou clientela (*d*), trata-se de "*prebendas*", e quando existe um quadro administrativo *principalmente* mantido dessa forma, trata-se de *prebendalismo*. Neste quadro *pode* haver um ascenso por idade ou por determinados serviços objetivamente mensuráveis e *pode* ser exigida a qualificação estamental e, portanto, a *honra* estamental (sobre o conceito de "estamento", veja capítulo IV).

Chamamos "feudos" poderes de mando apropriados quando são conferidos *primordialmente* por contrato a individualmente qualificados e os direitos e deveres recíprocos se orientam, *em primeiro lugar*, por *conceitos de honra estamentais*, o que significa neste caso: *militaristas*. Na presença de um quadro administrativo *primordialmente* mantido por meio de feudos temos um feudalismo de *feudo*.

Feudo e prebenda *militar* confundem-se muitas vezes até serem indistinguíveis. (Sobre isto, veja o exame do "estamento", capítulo IV.)

Nos casos *d* e *e*, às vezes também no *c*, o detentor apropriante dos poderes de mando paga os custos da administração e, eventualmente, do equipamento militar, na forma já descrita, a partir dos meios da prebenda ou, então, do feudo. Sua relação de dominação para com os súditos pode então assumir caráter patrimonial (isto é, tornar-se hereditária, alienável ou partilhável entre herdeiros).

1. A alimentação na mesa do senhor, ou, segundo seu juízo, a partir de suas reservas, foi a situação primária tanto dos servidores dos príncipes quanto dos funcionários domésticos, sacerdotes e todos os tipos de servidores patrimoniais (por exemplo, os senhores territoriais). A "casa dos homens", a forma mais antiga de organização profissional militar (da qual trataremos mais tarde, em particular) tinha freqüentemente o caráter de um comunismo com base na gestão patrimonial de consumo do senhor. O afastamento da mesa do senhor (ou do templo ou da catedral) e a substituição dessa sustentação direta por emolumentos ou terras funcionais nem sempre foram considerados desejáveis, apesar de serem a regra quando se formou a família

própria. Emolumentos em espécie para os sacerdotes e funcionários afastados da mesa do senhor ou do templo constituíram, em todo o Oriente Próximo, a forma originária de manutenção dos funcionários, e também existiram na China, na Índia e em muitos lugares do Ocidente. Encontramos terras funcionais conferidas em troca de serviços militares em todo o Oriente desde os começos da Antiguidade, do mesmo modo que na Idade Média, na Alemanha, como forma de sustentação dos funcionários, domésticos ou não, ministeriais e vinculados à corte. As receitas dos sipaios turcos, bem como dos samurais japoneses e de numerosos ministeriais e cavaleiros semelhantes, no Oriente, são — segundo nossa terminologia — "prebendas", e não feudos, como mais tarde explicaremos. Essas pessoas podem viver tanto da dependência de determinadas rendas da terra quanto das receitas tributárias de certos distritos. No último caso, as prebendas se combinam — como tendência geral, mas não necessariamente — com a apropriação de poderes de mando nesses distritos, ou esta é conseqüência daquelas. O conceito de "feudo" só pode ser examinado mais de perto em conexão com o de "Estado". Seu objeto pode ser tanto terras senhoriais (portanto, uma dominação patrimonial) quanto os mais diversos tipos de oportunidades de rendas ou taxas.

2. A apropriação de oportunidades de rendas, taxas ou receitas de impostos é encontrada por toda parte na forma de prebendas e feudos de todas as espécies; especialmente na Índia, como forma independente e bastante desenvolvida: concessão de receitas em troca de recrutamento e manutenção de contingentes militares e pagamento de custos administrativos.

§ 9. A dominação patrimonial e especialmente a patrimonial-estamental trata, no caso do tipo puro, igualmente todos os poderes de mando e direitos senhoriais econômicos, e as oportunidades econômicas privadas apropriadas. Isso não quer dizer que ela não os distinga qualitativamente, em particular quando se apropria de alguns deles, como preeminentes, de forma especialmente regulada. Mais ainda quando considera a apropriação de poderes senhoriais judiciais ou militares o fundamento jurídico de uma posição *estamentalmente* privilegiada do apropriante, em oposição à apropriação de oportunidades puramente econômicas (de domínio, tributos ou emolumentos), distinguindo dentro da última categoria, por sua vez, entre os tipos de apropriação primordialmente patrimoniais e os primordialmente extrapatrimoniais (fiscais). Para nossa terminologia, o decisivo é o fato de que os direitos senhoriais e as correspondentes oportunidades, de todas as espécies, são em princípio tratados *da mesma maneira* que as oportunidades privadas.

Com inteiro acerto B. v. Below (*Der deutsche Staat des Mittelalters*) acentua que particularmente a apropriação do senhorio judicial experimentou um tratamento à parte, sendo fonte de posições estamentais especiais, e que, em geral, não pode ser comprovado um caráter *puramente* patrimonial ou *puramente* feudal da associação política na Idade Média. No entanto, *na medida em que* o senhorio judicial e outros direitos de origem puramente política foram tratados como direitos privados, parece terminologicamente correto, para nossos fins, falar de dominação "patrimonial". O próprio conceito foi tomado (em sua formulação conseqüente), como se sabe, da obra de Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*. Um Estado "patrimonial" *puro*, em sentido absolutamente típico-ideal, nunca existiu historicamente.

4. Denominamos *divisão estamental de poderes* a situação em que *associações* de estamentalmente privilegiados, em virtude da apropriação de poderes de mando, criam, em cada caso, por *compromisso* com o senhor, estatutos políticos ou administrativos (ou ambos), disposições administrativas concretas ou medidas de controle da administração. Eventualmente também os aplicam pessoalmente ou mediante seus quadros administrativos, que, em certas circunstâncias, possuem poderes de mando próprios.

1. O fato de participarem também, em certas circunstâncias, camadas *não* privilegiadas estamentalmente (camponeses) nada altera nosso conceito. Pois o tipicamente decisivo é o direito próprio dos privilegiados. A ausência de todas as camadas estamentalmente privilegiadas daria evidentemente outro tipo.

2. O tipo se desenvolveu por completo *apenas* no Ocidente. Os detalhes de sua peculiaridade e a causa de seu surgimento precisamente ali serão discutidos mais adiante, em particular.

3. A existência de um quadro administrativo estamental próprio não constituía a regra, e só em casos muito excepcionais ele tinha poderes de mando próprios.

§ 9 *a*. A dominação tradicional costuma atuar sobre as formas da gestão econômica, em primeiro lugar e de modo muito geral, mediante um certo fortalecimento das idéias tradicionais. Da maneira mais forte atuam, neste sentido, a dominação gerontocrática e a puramente patriarcal, que, por não se apoiarem em um quadro administrativo particular do senhor, que se encontra em oposição aos demais membros da associação, dependem, para manter a própria legitimidade, em grau extremo, da observação da tradição, em todos os seus aspectos. Além disso:

1. A atuação sobre a economia depende da forma típica das finanças da associação de dominação (capítulo II, § 38).

Neste sentido, patrimonialismo pode significar coisas muito diversas. Típicos são, particularmente:

a) o *oikos* do senhor com provisão das necessidades, total ou predominantemente, mediante liturgias em espécie (prestações em espécie e serviços pessoais). Nesse caso, as relações econômicas estão rigorosamente vinculadas à tradição, o desenvolvimento do mercado é bastante dificultado, o uso de dinheiro é orientado pelo material deste e pelo consumo, sendo impossível o nascimento do capitalismo. Muito próximo deste caso, quanto aos efeitos, está outro que lhe é afim:

b) a provisão das necessidades que privilegia determinados estamentos. Também neste caso, o desenvolvimento do mercado está limitado, ainda que não necessariamente no mesmo grau, pela depressão da "capacidade aquisitiva" em virtude das exigências da associação de dominação, para fins próprios, em relação à propriedade e capacidade das economias individuais.

O patrimonialismo também pode ser:

c) monopolista, com provisão das necessidades, em parte, mediante determinadas taxas e, em parte, mediante impostos. Neste caso, o desenvolvimento do mercado está irracionalmente limitado em maior ou menor grau, dependendo da natureza dos monopólios; as maiores oportunidades aquisitivas encontram-se nas mãos do senhor e de seu quadro administrativo, e o desenvolvimento do capitalismo está ou

α) diretamente impedido, em caso de direção própria e completa da administração, ou

β) desviado para o campo do capitalismo político (capítulo II, § 31), em caso de existirem como medidas financeiras o arrendamento ou a compra de cargos e o recrutamento capitalista de exércitos ou funcionários administrativos.

A economia fiscal do patrimonialismo, e muito mais ainda do sultanismo, atua de modo irracional, mesmo na presença de economia monetária, e isso:

1) em virtude da coexistência de

α) vinculação tradicional quanto a extensão e natureza das exigências em relação a fontes tributárias *diretas*, e

β) liberdade completa e, portanto, arbitrariedade, quanto a extensão e natureza, na fixação: 1) das taxas; 2) dos impostos e 3) na criação de monopólios. Tudo isso existe pelo menos como *pretensão*: na realidade, ocorreu historicamente em maior

grau no caso 1 (de acordo com o princípio da "faculdade de requerimento" do senhor e do quadro administrativo), muito menos no caso 2 e em grau diverso no caso 3;

2) porque falta geralmente, para a racionalização da economia, a possibilidade de calcular exatamente não apenas as cargas tributárias, mas também o grau de liberdade das atividades aquisitivas privadas.

d) em casos individuais, no entanto, a economia fiscal patrimonial pode atuar de modo racionalizador por meio de cuidados planejados dirigidos à capacidade tributária e à criação racional de monopólios. Mas isto é um "acaso", condicionado por circunstâncias históricas especiais existentes, em parte, no Ocidente.

A política financeira, em caso de *divisão estamental dos poderes*, tem a peculiaridade típica de impor cargas tributárias fixadas por compromisso e, portanto, *calculáveis*, além de eliminar ou, pelo menos, limitar consideravelmente a arbitrariedade do senhor na criação de impostos e, sobretudo, de monopólios. Nesses casos, o grau em que a política financeira material estimula ou impede uma economia racional depende da natureza da camada social que predomina nas posições de poder, sobretudo se ela é

a) feudal ou

b) patrícia.

Em virtude da estrutura normalmente com predomínio patrimonial dos direitos de dominação enfeudados, a preponderância da primeira costuma cercear rigidamente a liberdade das atividades aquisitivas e o desenvolvimento do mercado, ou até propositadamente impedi-los, por medidas políticas autoritárias; a preponderância da segunda pode atuar no sentido oposto.

1. Temos de limitar-nos aqui ao que já dissemos, pois voltaremos a examinar o assunto mais de perto em outros contextos.

2. Exemplos:

de 1.*a*) (*oikos*): o antigo Egito e a Índia;

de *b*): grandes territórios na época do helenismo, o Império Romano tardio, a China, a Índia, a Rússia, em parte, e os estados islâmicos;

de *c*): o Império Ptolomaico, Bizâncio (em parte) e, de forma modificada, o reinado dos Stuarts;

de *d*): os Estados patrimoniais ocidentais na época do "despotismo esclarecido" (especialmente do colbertismo).

2. O patrimonialismo normal inibe a economia racional não apenas por sua política financeira mas também pela peculiaridade geral de sua administração, isto é:

a) pelas dificuldades que o tradicionalismo opõe à existência de *estatutos formalmente* racionais e com duração confiável, calculáveis, portanto, em seu alcance e aproveitamento econômicos;

b) pela ausência *típica* de um quadro de funcionários com qualificação profissional *formal*;

O fato de este quadro ter surgido *dentro* do patrimonialismo ocidental deve-se, como logo veremos, a condições peculiares somente nele existentes, e deriva *primordialmente* de fontes inteiramente *distintas*.

c) pelo amplo espaço deixado à arbitrariedade material e vontade puramente pessoal do senhor e do quadro administrativo — esfera em que a eventual corrupção, que nada mais é do que a degeneração do direito a taxas não regulamentado, teria importância relativamente mínima, por ser praticamente calculável, se apresentasse

uma magnitude constante e não um fator variável para cada funcionário. Em caso de arrendamento de cargos, o funcionário, para obter lucro de seu capital investido, vê-se imediatamente obrigado a aplicar meios de extorsão, por mais irracionais que sejam seus efeitos;

d) pela tendência, inerente a todo patriarcalismo e patrimonialismo e conseqüência da natureza da vigência da legitimidade e do interesse de ver satisfeitos os dominados, à regulação *materialmente* orientada da economia — por ideais "culturais" utilitários ou ético-sociais ou materiais — e, portanto, ao rompimento de sua racionalidade *formal*, orientada pelo direito dos juristas. Esse efeito é decisivo, em grau extremo, no patrimonialismo hierocraticamente orientado, enquanto que os efeitos do sultanismo puro devem-se mais a sua arbitrariedade fiscal.

Por todas estas razões, ainda que sob a dominação de poderes patrimoniais normais estejam arraigados e muitas vezes florescendo exuberantemente:

a) o capitalismo comercial;

b) o capitalismo de arrendamento de impostos e de arrendamento e compra de cargos;

c) o capitalismo baseado em fornecimento de bens ao Estado ou financiamento de guerras e, em determinadas circunstâncias,

d) o capitalismo de *plantations* e o colonial,

isto *não* ocorre com o empreendimento aquisitivo orientado pela situação no mercado dos consumidores privados e que se caracteriza por *capital fixo* e *organização* racional *de trabalho livre*, extremamente sensível às irracionalidades da justiça, administração e tributação, que perturbam a *possibilidade de cálculo*.

A situação é fundamentalmente diversa somente quando o senhor patrimonial, por interesses de poder e financeiros próprios, recorre à administração *racional* com funcionários *profissionalmente qualificados*. Para isso são necessários: 1) a *existência* de uma *formação* profissional; 2) um motivo suficientemente forte, em regra: a *concorrência* aguda entre *vários poderes* patrimoniais *parciais* dentro do mesmo âmbito *cultural*; 3) um elemento muito peculiar: a incorporação de associações comunais *urbanas* aos poderes patrimoniais concorrentes, como apoio de sua potência *financeira*.

1. O capitalismo moderno, especificamente ocidental, foi preparado nas associações *urbanas*, especificamente ocidentais, também, e administradas de modo (relativamente) racional (cuja peculiaridade examinaremos mais adiante, em particular). Desenvolveu-se nos séculos XVI a XVIII primariamente dentro das associações políticas *estamentais* holandesas e inglesas, caracterizadas pelo predomínio do poder e dos interesses aquisitivos burgueses, enquanto que as imitações secundárias, fiscal ou utilitariamente condicionadas, nos Estados puramente patrimoniais ou influenciados por tendências feudal-estamentais do continente, bem como as indústrias monopólicas dos Stuarts, *não* se encontraram em continuidade real com o desenvolvimento capitalista autônomo que mais tarde se iniciou. Isso apesar de algumas medidas isoladas (referentes à política agrária e industrial), em virtude de sua orientação por modelos ingleses, holandeses ou, mais tarde, franceses, terem criado condições preparativas muito importantes para o nascimento desse capitalismo (isto também será examinado em particular).

2. Os Estados patrimoniais da Idade Média distinguem-se fundamentalmente de todos os outros quadros administrativos, em todas as demais associações políticas do mundo, em virtude da natureza *formalmente* racional de uma parte de seu quadro administrativo (sobretudo juristas, profanos e canônicos). Sobre a fonte desse desenvolvimento e sua significação falaremos ainda em particular. Devem bastar, por enquanto, as observações gerais feitas no fim do texto.

4. Dominação carismática

§ 10. Denominamos "*carisma*" uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios

curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como "*líder*". O modo objetivamente "correto" como essa qualidade *teria* de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não tem importância alguma para nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados — os "*adeptos*".

O carisma de um *berserker* (cujos acessos maníacos foram atribuídos, aparentemente sem razão, ao uso de determinadas drogas: na Bizâncio da Idade Média, um certo número de indivíduos dotados do carisma da raiva belicosa foi mantido como uma espécie de instrumento de guerra), de um "xamã" (um mago cujos êxtases, no tipo puro, teriam por condição prévia a possibilidade de ataques de epilepsia), do fundador do mormonismo (que, talvez, porém não com plena certeza, represente um tipo de embusteiro refinado) ou de um literato entregue aos próprios sucessos demagógicos, como Kurt Eisner, é tratado, pela Sociologia não-valorativa, absolutamente da mesma maneira que o carisma daqueles que, no juízo corrente, são os "maiores" heróis, profetas ou salvadores.

1. Sobre a validade do carisma decide o livre *reconhecimento* deste pelos dominados, consolidado em virtude de *provas* — originariamente, em virtude de milagres — e oriundo da entrega à revelação, da veneração de heróis ou da confiança no líder. Mas esse reconhecimento (em caso de carisma genuíno) não é a *razão* da legitimidade; constitui, antes, um dever das pessoas chamadas a reconhecer essa qualidade, em virtude de vocação e provas. Psicologicamente, esse "reconhecimento" é uma entrega crente e inteiramente pessoal nascida do entusiasmo ou da miséria e esperança.

Nenhum profeta jamais considerou que sua qualidade dependesse da opinião da multidão a seu respeito; nenhum rei eleito ou duque carismático jamais tratou os oponentes ou indiferentes senão como prevaricadores: quem não participou de uma expedição militar de um líder cujos componentes foram recrutados de maneira formalmente voluntária ficou exposto, no mundo inteiro, ao escárnio dos outros.

2. Se por muito tempo não há provas do carisma, se o agraciado carismático parece abandonado por seu deus ou sua força mágica ou heróica, se lhe falha o sucesso de modo permanente e, sobretudo, *se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados*, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática. Este é o sentido carismático genuíno da dominação "pela graça de Deus".

Mesmo os antigos reis germânicos tinham às vezes de enfrentar o "desprezo" dos súditos. Na China, a qualificação carismática (não modificada pelo carisma hereditário, veja § 11) do monarca estava fixada de modo tão absoluto que todo infortúnio, de natureza qualquer — não apenas derrotas de guerra, mas também secas, inundações, fenômenos astronômicos funestos etc. — podia obrigá-lo à expiação pública e, eventualmente, à renúncia ao trono. Nesses casos, ele não possuía o carisma da "virtude" exigida (e classicamente determinada) pelo espírito do céu e, portanto, não era legítimo "filho do céu".

3. A associação de dominação *comunidade* [dos adeptos (N.T.)] é uma relação comunitária de caráter emocional. O *quadro administrativo* do senhor carismático não é um grupo de "funcionários profissionais", e muito menos ainda tem formação profissional. Não é selecionado segundo critérios de dependência doméstica ou pessoal, mas

segundo qualidades carismáticas: ao "profeta" correspodem os "discípulos"; ao "príncipe guerreiro", o "séquito"; ao "líder", em geral, os "homens de confiança". Não há "colocação" ou "destituição", nem "carreira" ou "ascenso", mas apenas nomeação segundo a inspiração do líder, em virtude da qualificação carismática do invocado. Não existe "hierarquia" mas somente a intervenção do líder no caso de insuficiência carismática do quadro administrativo para determinadas tarefas, em geral ou no caso individual, eventualmente a pedido deste quadro. Não existe "clientela" nem "competência" limitada, mas também não há apropriação de poderes funcionais em virtude de "privilégios", mas apenas (eventualmente) limitações espaciais ou objetivamente condicionadas do carisma e da "missão". Não existe "salário" nem "prebenda", vivendo os discípulos ou sequazes (originariamente) com o senhor em comunismo de amor ou camaradagem, a partir dos meios obtidos de fontes mecênicas. Não há "autoridades institucionais" fixas, mas apenas "emissários" carismaticamente encarregados, dentro dos limites da missão senhorial e do carisma próprio. Não há regulamento algum, nem normas jurídicas abstratas, nem jurisdição racional por elas orientada, nem sabedorias ou sentenças jurídicas orientadas por precedentes tradicionais, mas o formalmente decisivo são *criações* de direito, para cada caso individual, e originariamente somente juízos de Deus e revelações. Materialmente, porém, aplica-se a toda dominação carismática genuína a frase: "Está escrito — mas em verdade vos digo". O profeta genuíno, bem como o príncipe guerreiro genuíno e todo líder genuíno em geral, anuncia, cria, exige mandamentos *novos* — no sentido originário do carisma: em virtude de revelação, do oráculo, da inspiração, ou então de sua vontade criadora concreta, reconhecida, devido a sua origem, pela comunidade religiosa, guerreira, de partido ou outra qualquer. O reconhecimento é um dever. Quando a determinada diretiva se opõe outra concorrente, dada por outra pessoa com a pretensão de validade carismática, temos uma luta pela liderança que só pode ser decidida por meios mágicos ou pelo reconhecimento (*obrigatório*) por parte da comunidade, luta em que, de um lado, somente pode estar o direito e, do outro, somente a infração sujeita a expiação.

A dominação carismática, como algo *extra*cotidiano, opõe-se estritamente tanto à dominação racional, especialmente a burocrática, quanto à tradicional, especialmente a patriarcal e patrimonial ou a estamental. Ambas são formas de dominação especificamente *cotidianas* — a carismática (genuína) é especificamente o contrário. A dominação burocrática é especificamente racional no sentido da vinculação a regras discursivamente analisáveis; a carismática é especificamente irracional no sentido de não conhecer regras. A dominação tradicional está vinculada aos precedentes do passado e, nesse sentido, é também orientada por regras; a carismática derruba o passado (dentro de seu âmbito) e, nesse sentido, é especificamente revolucionária. Esta não conhece a apropriação do poder senhorial ao modo de uma propriedade de bens, seja pelo senhor seja por poderes estamentais. Só é "legítima" enquanto e na medida em que "vale", isto é, encontra reconhecimento, o carisma pessoal, em virtude de provas; e os homens de confiança, discípulos ou sequazes só lhe são "úteis" enquanto tem vigência sua confirmação carismática.

O que dissemos dificilmente requer explicações. Vale tanto para o dominador carismático *puramente* "plebiscitário" (o "império do gênio" de Napoleão, que fez de plebeus reis e generais) quanto para o profeta ou o herói de guerra.

4. O carisma puro é especificamente alheio à *economia*. Constitui, onde existe, uma "vocação", no sentido enfático da palavra: como "missão" ou "tarefa" íntima. Despreza e condena, no tipo puro, o aproveitamento econômico dos dons abençoados

como fonte de renda — o que, no entanto, é mais um ideal do que uma realidade. Não é que o carisma sempre renuncie à propriedade e à aquisição desta, como o fazem, em certas circunstâncias (veja adiante), os profetas e seus discípulos. O herói de guerra e seu séquito *procuram* espólio; o dominador plebiscitário ou líder carismático de partido busca meios materiais para assegurar seu poder; o primeiro, além disso, procura o esplendor material de sua dominação para firmar seu prestígio de senhor. O que todos eles desdenham — enquanto existe o tipo carismático genuíno — é a economia *cotidiana* tradicional ou racional, a obtenção de "receitas" regulares por meio de uma atividade econômica contínua dirigida para esse fim. A manutenção por mecenas — grandes mecenas (doações, corrupção, gorjetas em grande escala) — ou por mendicância, de um lado, e espólio ou extorsão violenta ou (formalmente) pacífica, de outro, são as formas típicas da provisão de necessidades carismáticas. Do ponto de vista da economia *racional*, é uma atitude tipicamente "antieconômica", pois recusa todo entrelaçamento com o cotidiano. Em sua absoluta indiferença íntima, só pode "apanhar", por assim dizer, oportunidades aquisitivas *ocasionais*. O "viver de rendas", como forma de *dispensa* de toda ação econômica, *pode* — para *alguns* tipos — ser o fundamento econômico de existências carismáticas. Mas isso não costuma aplicar-se aos "revolucionários" carismáticos normais.

A renúncia a cargos eclesiásticos pelos jesuítas é uma aplicação racionalizada desse princípio de "discípulos". É evidente que todos os heróis da ascese, as ordens mendicantes e os combatentes pela fé também pertencem a essa categoria. Quase todos os profetas foram mantidos de forma mecênica. A frase de Paulo, dirigida contra o parasitismo dos missionários — "Quem não trabalha, não deve comer" —, não significa, naturalmente, uma afirmação da "economia", senão apenas o dever de cuidar da própria subsistência, de algum modo e por atividade "acessória", pois a parábola verdadeiramente carismática dos "lírios do campo" não é realizável em seu sentido literal, mas apenas no sentido de *não* se preocupar com as necessidades do dia seguinte. Por outro lado, é imaginável, no caso de um grupo de discípulos carismáticos de caráter primariamente artístico, que se considere normal a renúncia às lutas econômicas apenas para "economicamente independentes" (rentistas, portanto), limitando-se a vocação verdadeira a estes (como no círculo de Stefan George, pelo menos segundo a intenção originária).

5. O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição. Diferentemente da força também revolucionária da *ratio*, que ou atua de fora para dentro — pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente, das respectivas atitudes —, ou então por intelectualização, o carisma *pode* ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do "mundo", em geral. Nas épocas pré-racionalistas, a tradição e o carisma dividem entre si a quase totalidade das direções de orientação das ações.

5. A rotinização do carisma

§ 11. Em sua forma genuína, a dominação carismática é de caráter especificamente extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à *prova* destas. Quando essa relação não é puramente efêmera, mas assume o caráter de uma relação *permanente* — "comunidade" de correligionários, guerreiros ou discípulos, ou associação de partido, ou associação política ou hierocrática — a dominação carismática, que, por assim dizer, somente *in statu nascendi* existiu em pureza típico-ideal, tem de modificar substan-

cialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos. Os motivos que impulsionam para isso são os seguintes:

a) o interesse ideal ou material dos *adeptos* na persistência e reanimação contínua da comunidade;

b) o interesse ideal e o material, ambos mais fortes, do *quadro administrativo*: dos sequazes, discípulos, homens de confiança de um partido etc., em

1. continuar a existência da relação, e isto

2. de tal modo que esteja colocada, ideal e materialmente, a posição própria sobre um fundamento *cotidiano* duradouro: externamente, o estabelecimento da existência *familiar* ou, pelo menos, da existência *saturada*, em lugar das "missões" estranhas à família e à economia, e isoladas do mundo.

Esses interesses tornam-se tipicamente atuais quando desaparece a pessoa portadora do carisma e surge a questão da *sucessão*. O modo como esta se resolve — *desde que* se resolva, persistindo, portanto, a comunidade carismática (ou *nascendo* só *então*) — é essencialmente decisivo para a natureza geral das relações sociais que então se desenvolvem.

Pode haver os seguintes tipos de soluções:

a) *Escolha* nova, segundo determinadas *características*, de uma pessoa qualificada para a liderança por ser portadora do carisma.

Tipo bastante puro: a escolha do novo Dalai-Lama (criança a ser escolhida segundo indícios da encarnação do divino, semelhante à escolha do touro Ápis).

Neste caso, a legitimidade do novo portador do carisma está ligada a *características*, isto é, "regras" para as quais existe uma tradição (tradicionalização), retrocedendo, portanto, o caráter *puramente* pessoal.

b) *Por revelação*: oráculo, sorteio, juízo de Deus ou outras técnicas de seleção. Neste caso, a legitimidade do novo portador do carisma está deduzida da legitimidade da respectiva *técnica* (legalização).

Os *schôphetîm* israelitas, segundo se diz, tinham às vezes esse caráter. Diz-se que o antigo oráculo da guerra designou Saul.

c) Por designação do sucessor pelo portador anterior do carisma e reconhecimento pela comunidade.

Forma muito freqüente. A criação das magistraturas romanas (conservada com maior clareza na designação dos ditadores e na instituição do interrex) tinha originariamente esse caráter.

A legitimidade torna-se então uma legitimidade *adquirida* por designação.

d) Por designação do sucessor pelo quadro administrativo carismaticamente qualificado, e reconhecimento pela comunidade. Mas nem de longe se deve associar esse processo com a idéia de "eleição" ou "direito de pré-eleição" ou "proposta eleitoral". Não se trata de uma seleção livre, mas estritamente vinculada a determinados deveres, nem de votos de maiorias, mas da designação *justa*, seleção da pessoa certa, do verdadeiro portador do carisma, na escolha do qual pode também acertar a minoria. A unanimidade é um postulado, o reconhecimento de erros é um dever, a persistência nestes

é uma falta muito grave, uma escolha "falsa" é uma infração (originariamente mágica) a ser expiada.

Neste caso, no entanto, a legitimidade dá facilmente a impressão de basear-se na aquisição de um direito, realizada com todas as cautelas da justeza e na maioria das vezes ligada a determinadas formalidades (entronização etc.).

Este é o sentido originário da coroação, no Ocidente, de bispos e reis pelo clero ou por príncipes, com consentimento da comunidade, e de muitos processos análogos no mundo inteiro. Que nisso *tenha origem* a idéia da "eleição" é uma coisa que cabe examinar posteriormente.

e) Pela idéia de que o carisma seja uma qualidade do *sangue* e, portanto, seja inerente ao clã do portador, especialmente aos parentes mais próximos: *carisma hereditário*. Neste caso, a *ordem de sucessão* não é necessariamente a mesma que para os direitos apropriados, senão muitas vezes heterogênea, ou se tem de verificar, por meio dos métodos *a-d*, quem seja o herdeiro "autêntico" dentro do clã.

Entre os negros, há o duelo entre irmãos. Uma ordem de sucessão que não perturba a relação com os espíritos dos antepassados (a geração seguinte) é encontrada, por exemplo, na China. O seniorato ou a designação pelo séquito foram muito freqüentes no Oriente (daí explica-se o "dever" da exterminação de todos os demais pretendentes possíveis na dinastia Osman).

Somente no Ocidente medieval e no Japão, além de alguns casos isolados, penetrou o princípio inequívoco do direito de *sucessão* do primogênito, favorecendo muito a consolidação das associações políticas (evitando lutas entre vários pretendentes do clã com carisma hereditário).

A fé não se refere, nestes casos, às qualidades carismáticas de uma pessoa, mas, sim, à aquisição legítima em virtude da ordem de sucessão (tradicionalização e legalização). O conceito de "senhor pela graça de Deus" muda completamente seu sentido e significa agora: senhor por direito próprio, e *não* por um direito que depende do reconhecimento por parte dos dominados. O carisma pessoal pode faltar por completo.

A monarquia hereditária, as inúmeras hierocracias hereditárias na Ásia e o carisma hereditário dos clãs como indício da alta posição social e da qualificação para feudos e prebendas (veja o § seguinte) pertencem a esta categoria.

f) Pela idéia de que o carisma seja uma qualidade (originalmente mágica) que, por meios hierúrgicos de um portador dele, possa ser transmitida para outras pessoas ou produzida nestas: objetivação do carisma, particularmente *carisma de cargo*. A crença na legitimidade, nestes casos, não se refere mais a uma pessoa, mas, sim, às qualidades adquiridas e à eficácia dos atos hierúrgicos.

Exemplo mais importante: o carisma sacerdotal, transmitido ou confirmado por unção, consagração ou aposição de mão, e o carisma real, por unção e coroação. O *character indelebilis* significa o desligamento das faculdades carismáticas do cargo das qualidades da pessoa do sacerdote. Precisamente por isso suscitou lutas incessantes, desde o donatismo e o montanismo até a revolução puritana (batista) — (o "mercenário" dos quacres é o pregador com carisma de *cargo*).

§ 12. Paralelamente à rotinização do carisma por motivo da nomeação de um sucessor manifestam-se os interesses na rotinização por parte do *quadro administrativo*.

Somente *in statu nascendi* e enquanto o senhor carismático rege de modo genuinamente *extra*cotidiano, pode o quadro administrativo viver com este senhor, reconhecido por fé e entusiasmo, de forma mecênica ou em função de espólio ou de receitas ocasionais. Somente a pequena *camada* de discípulos ou sequazes entusiasmados dispõe-se a viver dessa maneira, coloca sua vida a serviço de sua "vocação", de modo apenas "ideal". A grande maioria quer fazê-lo (ao longo do tempo) também de modo *material*, e tem de fazê-lo, para não desaparecer.

Por isso, a rotinização do carisma realiza-se, também,

1. na forma de *apropriação* de poderes de mando e oportunidades aquisitivas pelos sequazes ou discípulos, e com *regulação* de seu recrutamento.

2. Essa tradicionalização ou legalização (segundo existam ou não estatutos) pode assumir diferentes formas típicas:

1) o modo de recrutamento genuíno é segundo o carisma pessoal. Os sequazes ou discípulos, em caso de rotinização do carisma, podem estabelecer *normas* para o recrutamento, especialmente

a) normas de educação, ou

b) normas de prova.

O carisma só pode ser "despertado" e "provado", e não "aprendido" ou "inculcado". Todas as espécies de ascese mágica (de feiticeiros ou heróis) e todos os *noviciados* pertencem a esta categoria de *fechamento* da associação do quadro administrativo (sobre a educação carismática, veja capítulo IV). Somente o noviço provado tem acesso aos poderes de mando. O líder carismático genuíno pode opor-se com êxito a essas pretensões — mas não o sucessor, e menos ainda o eleito pelo quadro administrativo (§ 11 *d* [p. 162]).

Pertence a esse tipo toda ascese de magos e guerreiros na "casa dos homens", com consagração dos educandos e classes etárias. Quem não passa na prova de guerreiro, fica "mulher", ou seja, é excluído do séquito.

2) As normas carismáticas podem transformar-se facilmente em *estamentais* tradicionais (carismático-hereditárias). Quando existe carisma hereditário (§ 11 *e*) do líder, é muito provável também a vigência desse princípio para o quadro administrativo e eventualmente até para os adeptos, como regra de seleção e emprego dessas pessoas. Quando uma associação política está dominada rigorosa e completamente por esse princípio do carisma hereditário, realizando-se toda apropriação de poderes de mando, feudos, prebendas e oportunidades aquisitivas, de todas as espécies, segundo esse princípio, temos o tipo "estado de linhagem". Todos os poderes e oportunidades de todas as espécies são tradicionalizados. Os chefes de clã (gerontocratas ou patriarcas tradicionais, não pessoalmente legitimados por carisma) regulam a realização dos princípios, direito que não pode ser retirado de seu clã. Não é a natureza do cargo que determina a "posição social" do homem ou de seu clã, mas a posição de *clã* carismático-hereditária é decisiva para os cargos que lhes são *adequados*.

Exemplos principais: o Japão, antes da burocratização; em grande parte, também a China (as "velhas" famílias), antes da racionalização, nas diversas partes do Estado; a Índia, com as ordens das castas; a Rússia, antes da introdução do *mestnitchestvo* e depois em outra forma; igualmente, por toda parte, os "estamentos hereditários" com privilégios fixos (sobre isso, capítulo IV).

3) O quadro administrativo pode exigir e realizar a criação e apropriação de

cargos e oportunidades aquisitivas *individuais* para seus membros. Neste caso surgem, segundo haja tradicionalização ou legalização:

a) prebendas (prebendalização — veja antes),

b) cargos (patrimonialização e burocratização — veja antes),

c) feudos (feudalização [— veja adiante, § 12 *b*]),

os quais são apropriados, em lugar da manutenção originária, puramente acosmística, a partir de meios mecênicos ou espólio. Em pormenores,

a:

α) prebendas de mendicância,

β) prebendas de rendas em espécie,

γ) prebendas de impostos em dinheiro,

δ) prebendas de emolumentos,

pela regulação da manutenção, inicialmente puramente mecênica (α) ou puramente na base de espólio (β, γ), orientada pela organização financeira racional.

Com respeito a

α) budismo,

β) prebendas de arroz, na China e no Japão,

γ) caso normal em todos os Estados conquistadores racionalizados,

δ) inúmeros exemplos isolados, por toda parte, especialmente sacerdotes e juízes; na Índia também autoridades militares.

Com respeito a *b*: a tendência ao "carisma de cargo" das missões carismáticas pode ser de caráter mais patrimonial ou mais burocrático. O primeiro caso constitui a regra, o segundo encontramos na Antiguidade e no Ocidente moderno, mais raramente e como exceção também em outras partes.

Com respeito a *c* α: feudo de terras com conservação do caráter de missão do cargo como tal.

Com respeito a *c* β: apropriação plena, com caráter de feudo, dos poderes de mando.

Ambos dificilmente separáveis. A orientação do cargo pelo caráter de missão dificilmente desaparece por completo, nem na Idade Média.

§ 12 *a*. Condição prévia da rotinização do carisma é a eliminação de sua atitude alheia à economia, sua adaptação a formas fiscais (financeiras) da provisão das necessidades e, com isso, a condições econômicas capazes de render impostos e tributos. Em relação aos "leigos" das missões em processo de prebendalização está o "clero", o membro participante (com "participação", κλῆρος) do quadro administrativo carismático, mas agora rotinizado (sacerdotes da "igreja" nascente); perante os "súditos fiscais", estão os vassalos, prebendários e funcionários da associação política nascente — em caso de racionalidade, do "Estado" —, ou talvez os funcionários de partido, que substituíram os "homens de confiança".

Esse processo pode ser observado tipicamente entre os budistas e nas seitas hinduístas (veja na Sociologia da religião). Do mesmo modo, em todos os impérios racionalizados de conquistadores. Além disso, em partidos e outras formações de origem carismática.

Com a rotinização, a associação de dominação carismática *desemboca*, portanto, em grande parte, nas formas da dominação cotidiana: da patrimonial — especialmente,

estamental — ou da burocrática. O primitivo caráter particular manifesta-se na *honra* estamental carismático-hereditária ou de cargo dos apropriantes, tanto do senhor quanto do quadro administrativo, portanto, na natureza do *prestígio* da liderança. Um monarca hereditário "pela graça de Deus" não é um simples senhor patrimonial, patriarca ou xeque, como um vassalo também não é um simples ministerial ou funcionário. Os pormenores pertencem à teoria dos "estamentos".

A rotinização não se realiza, em regra, *sem* lutas. No início, são inesquecíveis as exigências *pessoais* em relação ao carisma do senhor, e a luta entre o carisma de cargo ou o hereditário e o pessoal constitui um processo típico na história.

1. A transformação do poder expiatório (absolvição de pecados mortais) de um poder pessoal dos próprios mártires e ascetas em um poder de *cargo* de bispos e sacerdotes realizou-se *muito* mais lentamente no Oriente do que no Ocidente, sob a influência do conceito romano de "cargo". Revoluções de líderes carismáticos contra poderes carismático-hereditários ou institucionalizados encontram-se em associações de todas as espécies, desde o Estado até os sindicatos (especialmente agora!). Quanto mais desenvolvidas são as dependências intereconômicas da economia monetária tanto mais forte torna-se a pressão das necessidades cotidianas dos adeptos e, com isso, a tendência à rotinização que atuou por toda parte e, em regra, rapidamente venceu. O carisma é um fenômeno *inicial* típico de dominações religiosas (proféticas) ou políticas (de conquista) que, no entanto, cede aos poderes do cotidiano logo que a dominação está assegurada e, sobretudo, assim que assume caráter de *massa*.

2. Em todos os casos, um motivo impulsor da rotinização do carisma é, naturalmente, o empenho por assegurar, vale dizer, por legitimar as posições sociais de mando e as oportunidades econômicas para os sequazes e adeptos do senhor. Outro é a necessidade objetiva da adaptação das ordens e do quadro administrativo às exigências e condições normais de uma administração cotidiana. Estes constituem, particularmente, pontos de referência para uma tradição administrativa e jurisdicional necessários tanto a um quadro administrativo normal quanto aos dominados. Além disso, é preciso haver alguma ordenação dos cargos dos membros dos quadros administrativos. Por fim e sobretudo — assunto ao qual voltaremos mais tarde em minúcia —, a adaptação dos quadros administrativos e de todas as disposições administrativas às condições *econômicas* cotidianas — cobertura dos custos por espólio, contribuições, doações e hospitalidade —, tal como ocorre no estádio atual do carisma guerreiro e profético, não constituem fundamentos possíveis de uma administração cotidiana duradoura.

3. A rotinização não é ocasionada, portanto, somente pelo problema do sucessor e está muito longe de afetar apenas este último. Ao contrário, o problema principal é a transição dos quadros e princípios administrativos carismáticos para os cotidianos. Mas o problema do sucessor afeta a rotinização do núcleo carismático — o próprio senhor e sua legitimidade —, mostrando, em oposição ao problema da transição para ordens e quadros administrativos tradicionais ou legais, concepções peculiares e características só compreensíveis do ponto de vista desse processo. As mais importantes delas são a designação carismática do sucessor e o carisma hereditário.

4. O exemplo historicamente mais importante da designação do sucessor pelo próprio senhor carismático é, conforme mencionado, Roma. Para o *rex*, ela está confirmada pela tradição; para o ditador e o co-regente e sucessor no principado, está comprovada nos tempos históricos; a forma de nomeação de todos os funcionários com *imperium* mostra claramente que também para eles existia a designação do sucessor pelo procônsul, com reserva de seu reconhecimento por parte da milícia. Pois a prova e, na origem, a exclusão evidentemente arbitrária do candidato pelo magistrado em exercício mostra claramente o desenvolvimento.

5. Os exemplos mais importantes da designação do sucessor pelo séquito carismático são a nomeação dos bispos e especialmente do papa, em virtude da designação — originariamente — pelo clero e do reconhecimento pela comunidade, e a eleição do rei alemão, que (como parece provável segundo as exposições de U. Stutz) imita, em forma modificada, a nomeação dos bispos: designação por determinados príncipes e reconhecimento pelo "povo" (em armas). Formas semelhantes são muito freqüentes.

6. O país clássico do desenvolvimento do carisma hereditário foi a Índia. Todas as qualidades profissionais e especialmente qualidades de autoridade e posições de liderança eram ali

consideradas rigorosamente vinculadas ao carisma hereditário. A pretensão a feudos constituídos por direitos de mando estava ligada à pertinência ao clã do rei; os feudos eram avaliados pelo mais velho do clã. Todas as funções hierocráticas — inclusive a singularmente importante e influente de guru (*directeur de l'âme*) — , todas as relações com clientes, que também eram distribuídas, todas as posições estabelecidas dentro de uma aldeia (sacerdote, barbeiro, lavador, vigia etc.) eram consideradas vinculadas ao carisma hereditário. A fundação de uma seita significava a fundação de uma hierarquia hereditária. (O mesmo se aplica ao taoísmo chinês.) Também no "Estado de linhagem" japonês (antes da introdução do Estado patrimonial-burocrático, orientado pelo modelo chinês, que levou à prebendalização e feudalização), a estrutura social era puramente carismático-hereditária (pormenores em outro contexto).

Esse direito carismático-hereditário às posições de liderança desenvolveu-se em forma semelhante no mundo inteiro. A qualificação em virtude de capacidade pessoal foi substituída pela qualificação em virtude de descendência. Esse fenômeno constitui por toda parte o fundamento sobre o qual se desenvolveram os estamentos hereditários, tanto na nobreza romana quanto, segundo Tácito, no conceito germânico da *stirps regia*, nas regras dos torneios e da capacidade de fundação da Idade Média tardia, nos modernos estudos de *pedigree* da nova aristocracia americana e, em geral, em todo lugar onde se convive com a diferenciação "estamental" (sobre isto, veja adiante).

Relação com a economia: a rotinização do carisma é, em aspectos muito essenciais, idêntica à adaptação às condições da economia como força cotidiana continuamente atuante. *Neste processo*, a economia é a parte dirigente, e não a dirigida. Em grau extremo serve aí a transformação carismático-hereditária ou carismática de cargo como meio da legitimação de poderes de disposição existentes ou adquiridos. Particularmente a conservação das monarquias hereditárias está também fortemente condicionada — além das ideologias de fidelidade que certamente não deixam de ter importância — pela consideração de que toda propriedade herdada e legitimamente adquirida possa ser abalada com a eliminação da vinculação íntima à santidade da herança do trono; não é um acaso, portanto, que essa atitude seja mais adequada às camadas possuidoras do que ao proletariado.

Além disso, não parece possível dizer algo muito geral (e ao mesmo tempo de conteúdo objetivo e valioso) sobre as relações com a economia das diversas possibilidades de adaptação: este aspecto fica reservado para um exame particular. A prebendalização, a feudalização e a apropriação carismático-hereditária de possibilidades de todo tipo podem, em *todos* os casos, exercer seus efeitos estereotipantes, ao desenvolver-se a partir tanto do carisma quanto de condições iniciais de caráter patrimonial ou burocrático, e repercutir assim sobre a economia. O poder do carisma, em geral também fortemente revolucionário no âmbito econômico e freqüentemente destrutivo no início, por estar (eventualmente) orientado por idéias "novas" e sem "pressuposto" — atua então em sentido contrário ao inicial.

Sobre a economia de revoluções (carismáticas) convém falar separadamente. Ela pode ser muito diversa.

6. Feudalismo

§ 12*b*.) Convém abordar, ainda, em particular, o caso mencionado no § 12, tópico 3*c* (feudos), na medida em que dele pode surgir uma estrutura de associação de dominação *distinta* tanto do patrimonialismo quanto do carismatismo genuíno ou hereditário e com enorme significação histórica: o *feudalismo*. Distinguiremos, como formas autênticas, o feudalismo de *feudo* e o de *prebenda*. Todas as demais formas, *chamadas*

"feudais", de concessão de terras funcionais em troca de serviços militares são, na realidade, de caráter patrimonial (ministerial) e não serão examinadas aqui, como casos especiais. Das diversas formas de *prebendas* só falaremos mais tarde nas exposições detalhadas. [Veja, não obstante, o § 12 *c*.]

AA. Feudo significa sempre:

aa) a apropriação de poderes de mando e direitos senhoriais. Podem ser apropriados como feudos

α) apenas poderes dentro da gestão patrimonial ou

β) direitos dentro da associação, mas apenas econômicos (fiscais) ou

γ) poderes de mando dentro da associação [veja adiante: *BB, ff*].

A enfeudação realiza-se como concessão em troca de serviços específicos, normalmente e em primeiro lugar *militares*, mas também administrativos. A concessão efetua-se em formas muito específicas, a saber:

bb) originariamente, com caráter puramente *pessoal*, pela vida do senhor e do vassalo. Além disso,

cc) em virtude de *contrato*, portanto, com um homem livre, o qual (no caso da relação que aqui chamamos feudalismo de feudo)

dd) tem um modo de vida especificamente *estamental* (de cavaleiro).

ee) O contrato de feudo não é um "negócio" comum, mas uma *confraternização*, porém com direitos desiguais, que tem como conseqüências determinados deveres recíprocos de *fidelidade*, os quais

$\alpha\alpha$) se baseiam na *honra* estamental (de cavaleiro) e

$\beta\beta$) estão rigorosamente *delimitados*.

A transição do tipo α (§ 12, tópico 3, nas explicações com respeito a c) para o tipo β ocorre quando

aaa) a apropriação dos feudos é *hereditária*, com a única condição de aptidão e renovação da promessa de fidelidade a todo novo senhor por todo novo detentor, e quando

bbb) o quadro administrativo de caráter feudal impõe a *obrigação à concessão* porque todos os feudos são considerados um fundo de manutenção dos pertinentes ao estamento.

O primeiro caso surgiu relativamente cedo na Idade Média; o segundo, mais tarde, nesse mesmo período. A luta do senhor contra os vassalos pretendia sobretudo a eliminação (tácita) *desse* princípio, o qual evidentemente tornou impossível a criação ou a obtenção de um "poder doméstico" patrimonial próprio do senhor.

BB. A administração de caráter feudal (feudalismo de feudo) significa, em caso de realização conseqüente — ainda que em pureza absoluta seja tão pouco observável quanto o patrimonialismo *puro* —, que:

aa) todo poder de mando se reduz às possibilidades de serviços existentes em virtude da promessa de fidelidade dos vassalos;

bb) a associação política é completamente substituída por um sistema de relações de fidelidade puramente pessoais entre o senhor e seus vassalos, e entre estes e seus subvassalos (subenfeudados), e daí por diante, até os eventuais subvassalos destes últimos. O senhor tem direito à fidelidade somente de seus vassalos, estes somente à fidelidade dos subvassalos, e assim por diante;

cc) somente em caso de "felonia" o senhor pode retomar o feudo de seus vassalos, e estes de seus subvassalos, e assim por diante. Neste caso, no entanto, o senhor, em suas ações contra o vassalo infiel, depende do apoio dos outros vassalos ou da

passividade dos subvassalos do "traidor". Ambas as coisas só podem ser esperadas quando os primeiros ou os segundos, por sua vez, também julguem haver ocorrido felonia de seu companheiro ou do senhor imediato contra o senhor superior. E, mesmo neste caso, não pode ser esperado o apoio dos subvassalos do "infiel", a não ser que o senhor tenha logrado impor *este* caso — a luta do senhor imediato contra o senhor superior — como exceção na subenfeudação (o que sempre foi tentado, nem sempre com êxito);

dd) existe uma hierarquia feudal estamental (no *Espelho da Saxônia*: os "escudos") segundo a ordem da subenfeudação. Mas não se trata de uma "série de instâncias" nem de uma "hierarquia" propriamente dita. Na verdade, a questão de uma medida ou sentença poder ser impugnada e com quem não depende principalmente do tribunal supremo (*Oberhof*), não se decide segundo o sistema feudal hierárquico (o tribunal supremo pode — teoricamente — estar enfeudado a um companheiro do detentor do poder jurisdicional, ainda que de fato isto não costume ocorrer);

ee) aqueles que *não* se encontram na hierarquia feudal como detentores de feudos de poderes de mando patrimoniais ou dentro da associação são "súditos inferiores" (*Hintersassen*), isto é, *dependentes* patrimoniais. Estão submetidos aos enfeudados, na medida em que assim o condiciona ou permite sua situação tradicional, em especial sua posição estamental, ou consegue impô-lo o poder dos detentores militares de feudos, perante os quais os dependentes ficam relativamente indefesos. A frase: "Nulle terre sans seigneur" aplica-se tanto ao senhor (concessão de terras obrigatória) quanto aos não-enfeudados. O único remanescente do antigo poder de mando *imediato*, dentro da associação é o princípio, quase sempre vigente, de que os poderes de mando, sobretudo os jurisdicionais, cabem ao senhor feudal *onde atualmente se encontra*;

ff) poderes próprios à gestão patrimonial (de disposição sobre domínios, escravos, servos), direitos fiscais dentro da associação (direito a impostos e tributos) e poderes de mando dentro da associação (poder jurisdicional e de leva militar, portanto, poderes sobre os "livres") tornam-se, sem dúvida, objetos de enfeudação.

Mas os *poderes de mando* dentro da associação estão em regra submetidos a ordens particulares;

Na China antiga, feudos puramente de renda e feudos territoriais diferenciavam-se também pelo nome. Isso não ocorreu na Idade Média ocidental, mas houve diferenciação na qualidade estamental e em numerosos pontos particulares não tratados aqui.

A apropriação plena dos *poderes de mando* dentro da associação só é imposta — à semelhança da apropriação de direitos patrimoniais enfeudados — com várias transições e atrasos, de que falaremos mais tarde. O que em regra *permanece* é a diferença *estamental* entre o enfeudado com direitos apenas relativos à gestão patrimonial ou *puramente* fiscais e o enfeudado com poderes de mando dentro da associação: senhorio jurisdicional (sobretudo, direito sobre a vida e a morte) e senhorio militar (especialmente, feudo de bandeira), este último constituído por *vassalos políticos*).

Evidentemente, em caso de feudalismo de feudo relativamente puro, o poder senhorial é extremamente precário por depender da *vontade* de obedecer e, para tanto, da fidelidade puramente pessoal do quadro administrativo *de posse dos meios de administração*, apropriados como feudos. Por isso, a luta latente pelo poder de mando entre o senhor e os vassalos tem caráter crônico e *em lugar nenhum* uma administração feudal realmente típico-ideal (conforme *aa-ff*) se impôs ou constituiu uma relação duradoura e efetiva. Na realidade, sempre que pôde, o senhor:

gg) procurou impor, contra o princípio de fidelidade puramente pessoal (*cc* e *dd*),
αα) a limitação ou proibição da subenfeudação;

Decretada com freqüência no Ocidente, mas muitas vezes pelo próprio quadro *administrativo*, por seus interesses de poder (na China, observada no cartel dos príncipes de 630 a.C.).

ββ) a não-validade do dever de fidelidade dos subvassalos a seu senhor em caso de confronto entre este e o senhor feudal superior; e, se possível,
γγ) o dever imediato de fidelidade também dos subvassalos ao senhor feudal superior;
hh) procurou assegurar seu direito de *controle* da administração exercida pelos poderes de mando dentro da associação, por meio de
αα) direito de queixa dos súditos inferiores ao senhor feudal superior e de apelação aos tribunais deste;
ββ) fiscais nas cortes dos vassalos *políticos*;
γγ) direito tributário próprio para com os súditos de todos os vassalos;
δδ) nomeação de determinados funcionários dos vassalos políticos;
εε) manutenção do princípio
aaa) de que todos os poderes senhoriais cabem a ele, o senhor feudal superior, quando pessoalmente presente; e, além disso, o estabelecimento do princípio
bbb) de ele, como senhor feudal, poder levar a seu tribunal assuntos quaisquer, segundo *seu* arbítrio.
Esse poder só pode ser obtido e mantido pelo senhor perante os vassalos (e outros apropriantes de poderes senhoriais) quando
ii) ele cria ou restabelece ou organiza adequadamente um *quadro administrativo* próprio. Este pode ser
αα) de caráter patrimonial (ministerial);

Caso freqüente em nossa Idade Média; no Japão, houve o *bakufu* do xógum, que controlava sensivelmente os daimios.

ββ) de caráter extrapatrimonial, *estamental*, formado de literatos;

Clérigos (cristãos, brâmanes) e *kayasth* (budistas, lamaístas, islâmicos) ou humanistas (na China: literatos confucianos). Sobre a natureza peculiar e os poderosos efeitos culturais, veja o capítulo IV.

γγ) um quadro administrativo *profissionalmente* qualificado, especialmente com formação jurídica e militar.

Na China, proposto em vão por Wang An Shi, no século XI (mas então não mais dirigido contra os feudais mas contra os literatos). No Ocidente foi imposta, para a administração civil, a formação universitária tanto na igreja (pelo direito canônico) quanto no Estado (pelo direito romano; na Inglaterra, pela *common law*, racionalizada com base *em formas* de raciocínio romanas): germe do Estado ocidental moderno. Para a administração militar, no Ocidente, isso se impôs mediante a expropriação dos empresários militares *capitalistas* (*condottieri*) — predecessores dessa administração que tinham ocupado o lugar do senhor feudal — pelo poder dos príncipes, mediante a administração fiscal *racional* destes, desde o século XVII (primeiro na Inglaterra e na França).

Essa luta do senhor contra o quadro administrativo feudal — que no Ocidente (não no Japão) coincide repetidas vezes, e é parcialmente idêntica àquela que empreende

contra o poder das *corporações estamentais* — terminou *por toda parte*, na época *moderna*, com a vitória do senhor, isto é, da *administração burocrática*, primeiro no Ocidente, depois no Japão; na Índia (e talvez na China), isso se deu inicialmente, na forma de dominação estrangeira. Decisivas para este processo, no Ocidente — além de constelações de poder historicamente dadas —, foram determinadas condições econômicas, sobretudo o crescimento da *burguesia* sobre a base das *cidades* (*somente* aí desenvolvidas, no sentido ocidental) e a concorrência dos diversos Estados pelo poder, apoiada numa *administração racional* (isto é, burocrática) e na aliança fiscalmente condicionada pelos interesses capitalistas — assunto ao qual voltaremos mais adiante.

§ 12 *c*. Nem todo "feudalismo" é feudalismo de *feudo* no sentido ocidental. Ao lado deste existe, sobretudo,

A. o feudalismo de *prebenda*, fiscalmente condicionado.

Típico no Oriente Próximo islâmico e na Índia sob dominação mogol. Ao contrário, o feudalismo da China antiga, antes de Shi Hoang Ti, era pelo menos em parte o de feudo, ao lado do qual, no entanto, existia o de prebenda. O feudalismo japonês dos daimios era um tipo bastante temperado pelo controle do senhor *(bakufu)*, mas os feudos dos samurais e *buke* constituíam freqüentemente prebendas *ministeriais* (muitas vezes apropriadas e cadastradas segundo a *kokudaka* — o rendimento da renda do arroz).

Falamos de feudalismo de prebenda quando

aa) se trata de apropriação de *prebendas*, portanto, de rendas estimadas e concedidas segundo o *rendimento*, e, além disso, [quando]

bb) a apropriação (em princípio, ainda que nem sempre efetivamente) é puramente pessoal, dependendo do *desempenho* e prometendo, portanto, eventualmente um *ascenso*.

Assim, por exemplo, as prebendas dos sipaios turcos, ao menos pela lei.

Sobretudo, porém, [quando]

cc) não se cria *primariamente* uma relação de fidelidade individual, livre e pessoal, por contrato de *confraternização*, com a *pessoa* do senhor, cuja conseqüência é a concessão de um feudo individual, mas quando se trata primariamente de fins *fiscais* por parte da *associação* tributária do senhor, de resto de caráter patrimonial (muitas vezes sultanista). O que (na maioria das vezes) se manifesta no fato de que são concedidas fontes de renda avaliadas e cadastradas.

O desenvolvimento primário do feudalismo de *feudo* sucede — não necessariamente mas em regra — a partir de uma provisão de necessidades da associação política (quase) exclusivamente em espécie e, neste caso, em serviços *pessoais* (serviços militares ou obrigatórios de outra espécie). Pretende, sobretudo, em lugar do exército de leva — formado de pessoas sem instrução específica, oneradas de outras obrigações economicamente indispensáveis e incapazes de equipar-se a si mesmas de modo adequado —, ter um *exército de cavaleiros* treinado, armado e unido pela honra *pessoal*. O desenvolvimento primário do feudalismo de *prebenda* constitui, em regra, uma transformação da gestão financeira baseada em economia *monetária* ("involução" em direção ao financiamento em espécie) e pode ocorrer

αα) para descarregar em *empresários* o risco de receitas oscilantes (portanto, uma forma modificada do arrendamento de impostos), em troca de

aaa) recrutamento de determinados guerreiros (cavaleiros, eventualmente carros de guerra, homens encouraçados, intendência e às vezes também artilharia) para o exército do príncipe patrimonial.

Freqüentemente na China da Idade Média observavam-se determinados contingentes de guerreiros de cada classe numa área de determinado tamanho.

Além disso, eventualmente, ou também *exclusivamente*
bbb) pagamento dos custos da administração civil e
ccc) entrega de um tributo global à caixa do príncipe.

Caso freqüente na Índia.

Em troca disso, concedia-se naturalmente (para o cumprimento dessas obrigações):
ddd) a apropriação de direitos senhoriais, em extensão diversa, originariamente denunciável e readquirível, mas, de fato, por falta dos meios necessários, muitas vezes *definitiva*.
Semelhantes apropriadores *definitivos* tornavam-se, então, pelo menos, *senhores fundiários*; muitas vezes chegavam a apropriar-se também de poderes de mando de grande alcance dentro da associação.

Assim foi, sobretudo na Índia, onde quase todos os senhorios territoriais dos *zamindar*, *jagirdar* e *talukdar* surgiram dessa forma. Mas também em grandes partes do Oriente Próximo, conforme mostrou C. H. Becker (o primeiro a observar acertadamente a diferença entre este feudalismo e o ocidental). *Primariamente*, trata-se de arrendamento de impostos; secundariamente, chega a ser "senhorio fundiário". Também os "boiardos" romenos são descendentes da sociedade mais mista do mundo: judeus, alemães, gregos etc., que, sendo primeiro arrendatários de impostos, se apropriaram em seguida de direitos senhoriais.

ββ) Pode ocorrer que a incapacidade de *pagar o soldo ao exército patrimonial* e a usurpação (posteriormente legalizada) deste leve à apropriação das fontes tributárias — terras e súditos — pelos oficiais e pelo exército.

Assim foram os famosos grandes cãs no califado, a fonte ou o modelo de todas as apropriações orientais, com exceção das do exército dos mamelucos (que, como é sabido, era formalmente um exército de escravos).

Nem sempre isso leva a um enfeudamento prebendário cadastrado, mas está próximo e *pode* levar a ele.

Não cabe discutir aqui se os feudos dos sipaios turcos se aproximam mais do "feudo" ou da "prebenda": *legalmente* houve neles ascensão por desempenho.

É evidente que as duas categorias estão ligadas por formas intermediárias imperceptíveis, sendo raramente possível uma atribuição *inequívoca* a uma ou a outra. Além disso, o feudalismo de prebenda está muito próximo da prebendalização *pura*, existindo também ali transições fluidas.
Segundo uma terminologia imprecisa, existe, ainda, ao lado do feudalismo de feudo, baseado em um *contrato* livre com um *senhor*, e ao lado do feudalismo de prebenda
B. o (chamado) feudalismo da *polis*, que se baseia num fictício ou real sinecismo de senhores fundiários, com direitos iguais entre si, com um modo de vida puramente militar e com elevada honra estamental. Economicamente, o *kleros* significa um lote

de terra pessoalmente apropriado e destinado a herdeiros individuais qualificados; põe à disposição de todos os serviços dos escravos (que são propriedade estamental, mas distribuídos) e constitui a base do equipamento militar próprio.

É impróprio chamar "feudalismo" esse fenômeno, somente comprovado na Grécia antiga (plenamente desenvolvido apenas em Esparta) e derivado da "casa dos homens", em razão das convenções de *honra* estamentais específicas e do *modo de vida* cavaleiresco desses senhores *territoriais*. Em Roma, a palavra *fundus* (= direito de companheiros) corresponde à grega κλῆρος, mas *não há* notícias sobre constituições da cúria (*co-viria* = ἀνδρεῖον, — = casa dos homens) que apresentassem forma semelhante.

No sentido mais amplo, costuma-se usar o termo "feudal" para todas as camadas, instituições e convenções *militares* com privilégios estamentais. Evitaremos esse uso por ser totalmente impreciso.

C. Pela razão inversa, são para nós *prebendas*:

1) os feudos de serviços conferidos a guerreiros que vivem como cavaleiros, mas que são dependentes — em virtude não de um contrato livre (vínculos fraternais com o senhor e com companheiros de estamento), mas por ordem do próprio senhor (patrimonial);

2) os feudos de serviço atribuídos a guerreiros livremente arrolados, mas que não vivem como cavaleiros — concedidos livremente, mas não com base num *modo de vida* cavaleiresco;

3) os feudos de serviço atribuídos a clientes, colonos, escravos utilizados como *guerreiros* — sem contrato livre e não com base num modo de vida cavaleiresco.

Exemplo de 1: os ministeriais ocidentais e orientais, os samurais no Japão.

Exemplo de 2: ocorreu no Oriente, por exemplo, originalmente entre os guerreiros ptolomaicos. O fato de a profissão de guerreiro ter sido também apropriada mais tarde, em conseqüência da apropriação hereditária das terras funcionais, constitui um produto típico do desenvolvimento em direção ao estado litúrgico.

Exemplo de 3: típico para a chamada "casta de guerreiros" no antigo Egito, para os mamelucos no Egito medieval, para os guerreiros marcados a ferro no Oriente e na China (aos quais nem sempre, mas também não raramente foram concedidas terras) etc.

Também nestes casos é totalmente inexato falar de "feudalismo" no sentido da existência de *estamentos* puramente militares — aqui (pelo menos do ponto de vista formal) negativamente privilegiados.

§13. O que dissemos não pode deixar dúvida alguma sobre o fato de que são extremamente raras as associações de dominação pertencentes *somente* a um ou a outro dos tipos "puros" até aqui considerados. Particularmente por não terem ainda sido examinados, ou por terem sido apenas muito vagamente mencionados, casos importantes dentro da dominação legal e da tradicional: a colegialidade e o princípio feudal. Mas, em geral, cabe observar o seguinte: o fundamento de *toda* dominação, portanto, de *toda* obediência, é uma *crença*: a crença no "prestígio" do dominador ou dos dominadores. Raramente esta é absolutamente inequívoca. Na dominação "legal" *nunca* é puramente legal: a crença na legalidade é um "hábito", condicionada, portanto, pela tradição — o rompimento desta é capaz de aniquilá-la. E é também carismática, no sentido negativo de que o insucesso contínuo e notório é a ruína de *todo* governo, ao quebrar seu prestígio e permitir a maturação de revoluções carismáticas. Portanto, são perigosas

para as "monarquias" as guerras perdidas, por permitirem que pareça "não confirmado" seu carisma, e para as "repúblicas", as vitoriosas, por apresentarem o general vitorioso como pessoa carismaticamente qualificada.

Certamente houve comunidades *puramente* tradicionais. Mas nunca absolutamente duradouras e — o que se aplica também à dominação burocrática — raramente sem *liderança* pessoalmente carismático-hereditária ou carismática de cargo (ao lado de outra, em certas circunstâncias, puramente tradicional). As necessidades econômicas cotidianas eram providas sob a direção de senhores tradicionais; as extracotidianas (caça, espólio de guerra), sob a direção de líderes carismáticos. A idéia da possibilidade de "estatutos" (na maioria das vezes, no entanto, legitimados por um oráculo) é também bastante antiga. Mas sobretudo com *todo* recrutamento *extra*patrimonial do quadro administrativo foi criada uma categoria de funcionários que só pode ser distinguida das burocracias legais pelo fundamento *último* de sua legitimidade, mas não de modo formal.

Dominações *absolutamente* carismáticas (ou *absolutamente* carismático-hereditárias etc.) são igualmente raras. Da dominação carismática *pode* provir — como no caso de Napoleão — diretamente o mais estrito burocratismo, ou organizações prebendárias e feudais de todo tipo. A terminologia e a casuística, portanto, não pretendem e não podem pretender *de modo algum* ser exaustivas e encaixar em determinados esquemas a realidade histórica. Sua utilidade está em que, em cada caso, é possível dizer-se o que numa associação merece esta ou aquela designação ou dela se aproxima — o que, pelo menos às vezes, constitui uma vantagem considerável.

Em todas as formas de dominação é vital para a manutenção da obediência o fato da existência do quadro administrativo e de sua ação dirigida *continuamente* à realização e imposição das ordens. A existência *dessa* ação é o que *se designa* com a palavra "organização". Decisiva para ela é a *solidariedade* de interesses (ideal e material) entre o senhor e o quadro administrativo. Quanto à relação entre estes dois, vale a frase: o senhor, apoiado nessa solidariedade, é mais forte perante cada membro *individual*, porém mais fraco perante *todos*. É preciso, no entanto, uma *relação associativa* planejada dentro do quadro administrativo para realizar de modo organizado e com êxito a obstrução ou uma ação consciente contra o senhor e para paralisar a direção deste. Assim como toda pessoa que queira romper uma dominação deve criar um quadro administrativo *próprio* para possibilitar a própria dominação, a não ser que possa contar com a conivência e a cooperação do quadro existente contra o senhor precedente. A solidariedade de interesses com o senhor aparece em seu grau mais *intenso*, no caso em que a *própria* legitimidade e a garantia de sustento do quadro administrativo dependem dele. A possibilidade dos indivíduos de subtrair-se dessa solidariedade difere muito, dependendo da estrutura. Ela é mais difícil no caso de uma *separação* total dos meios de administração, portanto, nas dominações puramente patriarcais (baseadas somente na tradição), nas puramente patrimoniais e nas puramente burocráticas (apoiadas somente em regulamentos), e mais fácil, em caso de apropriação estamental (feudo, prebenda).

Por fim e sobretudo, a realidade histórica é, também, sem dúvida, uma luta contínua, na maioria das vezes latente, *entre* o senhor e o quadro administrativo pela apropriação ou expropriação do primeiro ou do segundo. Decisivo para quase todo o desenvolvimento cultural foi

1) o resultado dessa luta como tal,

2) o caráter *daquela* camada de funcionários dependentes do senhor que lhe ajudou a *ganhar* a luta contra os poderes feudais ou outros poderes apropriados: letrados, rituais, clérigos, clientes puramente seculares, ministeriais, letrados com formação

jurídica, funcionários de finanças profissionais, funcionários honorários privados (sobre os conceitos, veja adiante).

A natureza dessas lutas e evoluções influiu em boa parte da história, não apenas da administrativa mas também cultural e isto porque determinou as tendências da *educação* e o modo de formação dos *estamentos*.

1. O salário, as possibilidades de emolumentos, os próprios emolumentos e feudos vinculam em grau e sentido muito diversos o quadro administrativo ao senhor (veja adiante). Mas uma coisa têm todos em comum: que a *legitimidade* das respectivas receitas e do poder e da honra sociais vinculados à pertinência ao quadro administrativo parecem ameaçadas sempre que esteja em perigo a legitimidade do senhor. Por esta razão, a legitimidade desempenha um papel pouco considerado e, mesmo assim, muito importante.

2. A história da ruína da dominação legítima até 1918 [na Alemanha] mostrou como o rompimento do vínculo tradicional pela guerra, por um lado, e a perda do prestígio em virtude da derrota, por outro, em conjunto com o hábito sistemático de um comportamento ilegal, abalaram, em *igual* medida, a obediência à disciplina do exército e do trabalho, preparando, assim, a subversão do poder. Por outro lado, a continuação do funcionamento fluente do antigo quadro administrativo, bem como a continuação da vigência de seus regulamentos sob os novos detentores do poder, constitui um excelente exemplo da vinculação inescapável, nas condições da racionalização burocrática, do membro individual deste quadro à sua tarefa objetiva. A razão disso não era, conforme mencionado, de modo algum *somente* de natureza econômica privada: preocupação com o emprego, o salário e a aposentadoria (ainda que, para a grande maioria dos funcionários, isso tenha desempenhado evidentemente um papel importante), mas também de natureza *objetiva* (ideológica): nas condições de então, a paralisação da administração significaria a ruína do abastecimento da população inteira (inclusive dos próprios funcionários) com as necessidades vitais mais elementares. Por isso, apelou-se com êxito ao "sentimento do dever" (objetivo) dos funcionários, e mesmo os poderes até então legítimos e seus partidários reconheceram essa necessidade objetiva.

3. O processo daquela subversão criou um novo quadro administrativo nos conselhos de trabalhadores e soldados. A técnica da formação desses novos quadros teve de ser inicialmente "inventada" e estava vinculada às condições de guerra (posse de armas), sem as quais teria sido impossível qualquer subversão (sobre isso e sobre as analogias históricas, veja adiante). Somente pela sublevação de líderes carismáticos contra os superiores legais e pela formação de séquitos carismáticos foi possível a expropriação do poder dos antigos senhores, e a conservação do quadro de funcionários qualificados tornou tecnicamente exeqüível a permanência no poder. Antes, toda revolução, particularmente em condições modernas, fracassara pela imprescindibilidade dos funcionários qualificados e pela falta de quadros administrativos próprios. As condições prévias em todos os casos anteriores de revoluções foram muito diversas (veja, sobre isto, o capítulo sobre a teoria das revoluções).

4. Subversões de dominações por iniciativa dos quadros administrativos ocorreram no passado sob condições muito diversas (veja, sobre isso, o capítulo sobre a teoria da subversão). O pressuposto foi sempre uma relação associativa dos membros do quadro administrativo, a qual, dependendo do caso, pôde assumir mais o caráter de uma conspiração parcial ou de uma confraternização ou de uma relação geral. É precisamente isto que se torna muito difícil sob as condições de existência de funcionários modernos, ainda que não completamente impossível, como mostra a situação russa. Em regra, porém, em sua significação, não vão além daquilo que os trabalhadores pretendem e podem conseguir com greves (normais).

5. O caráter patrimonial do funcionalismo manifesta-se sobretudo na exigência da aceitação de uma relação de submissão (de clientela) pessoal (*puer regis*, na época carolíngia; *familiaris*, sob os angiovinos etc.). Resquícios dessa relação conservaram-se por longo tempo.

7. A reinterpretação antiautoritária do carisma

§ 14. O princípio carismático de legitimidade, interpretado em seu sentido original como autoritário, pode ser reinterpretado como antiautoritário, pois a vigência

efetiva da autoridade carismática repousa, na realidade, inteiramente sobre o *reconhecimento* dos dominados — condicionado por "ratificação" —, que, no entanto, constitui um *dever* para com a pessoa carismaticamente qualificada e *por isso* legitimada. Mas, com a crescente racionalização das relações dentro da associação, ocorre facilmente de: esse reconhecimento ser considerado fundamento, em vez de conseqüência, da legitimidade (*legitimidade democrática*); a designação (eventual) pelo quadro administrativo ser considerada "eleição preliminar" e aquela feita pelo predecessor, "proposta eleitoral", e o reconhecimento pela própria comunidade ser visto como "eleição". Nesse caso, o senhor legítimo, em virtude do próprio carisma, transforma-se num senhor pela graça dos dominados, é eleito e levado ao poder por estes de modo (formalmente) livre, segundo seu arbítrio, e eventualmente também destituído — do mesmo modo que, antes, a perda do carisma e a falta de sua ratificação tinham por conseqüência a perda da legitimidade genuína. O senhor é agora um *líder livremente eleito*. Também o *reconhecimento* de diretrizes jurídicas carismáticas pela comunidade desenvolve-se em direção à idéia de que a comunidade pode, segundo seu arbítrio, declarar, reconhecer e revogar o direito, tanto em geral quanto no caso individual — enquanto que, na dominação carismática genuína, os casos de disputa sobre o direito "autêntico" se resolviam, de fato, muitas vezes pela decisão da comunidade, porém sempre sob a pressão psicológica de que só havia *uma* decisão certa e compatível com o dever. Com isso, o tratamento do direito aproxima-se da concepção *legal*. O tipo transitório mais importante é a *dominação plebiscitária*. A maioria de seus tipos é encontrada nas "lideranças de partido", no Estado moderno. Mas sempre existe quando o senhor se sente legitimado como homem de confiança das *massas* e é reconhecido como tal. O meio adequado para isso é o plebiscito. Nos casos clássicos de Napoleão I e Napoleão III, ele foi aplicado *depois* da conquista violenta do poder político; no caso do segundo, recorreu-se a ele de novo após a perda de prestígio. É indiferente (*a esta altura*) como se estima seu valor de realidade: em todo caso, é *formalmente* o meio específico de obter a legitimidade do poder a partir da confiança (formal e ficticiamente) livre dos *dominados*.

O princípio de "eleição", uma vez aplicado ao senhor, como interpretação modificada do carisma, pode ser aplicado também ao quadro administrativo. *Funcionários* eleitos, legítimos em virtude da confiança dos dominados e, por isso, destituíveis pela declaração de desconfiança destes, são típicos em "democracias" de determinada natureza, por exemplo, nos Estados Unidos. *Não* são figuras "burocráticas". Encontram-se em sua posição por estarem legitimados independentemente, numa subordinação apenas ligeiramente hierárquica e têm possibilidades de ascensão e de emprego independentes da influência do "superior" (analogias nos casos de vários carismas, qualitativamente particularizados, tais como existem, por exemplo, nos casos do Dalai-Lama e do Tachi-Lama). Tecnicamente, como "instrumento de precisão", uma administração por eles composta é de eficácia *muito* inferior a uma administração burocraticamente formada por funcionários *nomeados*.

1. A "democracia plebiscitária" — o tipo mais importante da democracia de líderes —, em seu sentido genuíno, é uma espécie de dominação carismática oculta sob a *forma* de uma legitimidade derivada da vontade dos dominados e que só persiste em virtude desta. O líder (demagogo) domina, na verdade, devido à lealdade e confiança de seu séquito político para com sua *pessoa* como tal. Ele domina, inicialmente, os partidários que conquistou e, em seguida, no caso de estes o levarem ao poder, toda a associação. São representativos do tipo os ditadores das revoluções antigas e modernas: os aisimnetas, os tiranos e os demagogos helênicos; Graco e seus sucessores, em Roma; os *capitani del popolo* e os burgomestres nas cidades-estados italianas

(na Alemanha foi típica a ditadura democrática de Zurique), e, nos Estados modernos, a ditadura de Cromwell, os governos revolucionários e o imperialismo plebiscitário na França. Onde quer que se procurasse legitimar essa forma de dominação, foi mediante o reconhecimento plebiscitário pelo povo soberano. O quadro administrativo pessoal foi recrutado de modo carismático entre plebeus capacitados (no caso de Cromwell, considerando-se a qualificação religiosa; no de Robespierre, segundo a confiabilidade pessoal e também certas qualidades "éticas"; no de Napoleão exclusivamente com base na capacidade pessoal e na utilidade para os fins da "dominação do gênio" imperial). No apogeu da ditadura revolucionária, ele tem o caráter de uma administração em virtude de mandato puramente ocasional e revogável (assim, na administração dos comissários, nos tempos dos Comitês de Salvação Pública). Também aos ditadores comunais, que deviam sua ascensão aos movimentos de reforma nas cidades americanas, tinha-se de conceder a nomeação livre, por decisão *própria*, de seus auxiliares. Tanto a legitimidade tradicional quanto a formal são igualmente ignoradas pelas ditaduras revolucionárias. A justiça e a administração da dominação patriarcal, cujas ações orientam-se por princípios de justiça materiais, fins utilitaristas e conveniência do Estado, encontram paralelo nos tribunais revolucionários e postulados de justiça materiais da democracia radical da Antiguidade e do socialismo moderno (trataremos disso na Sociologia do Direito). A rotinização do carisma revolucionário mostra, então, transformações semelhantes às que o correspondente processo produz nos demais casos: assim, o exército mercenário inglês representa o resíduo do princípio da adesão voluntária do exército de combatentes pela fé, e o sistema francês de prefeitos é o resíduo da administração carismática da ditadura revolucionária plebiscitária.

2. O *funcionário* eleito significa por toda parte a interpretação radicalmente modificada da posição de mando do líder carismático, no sentido de "servidor" dos dominados. Dentro de uma burocracia tecnicamente racional, não há lugar para ele. Não tendo sido nomeado por seu "superior" e sem depender dele em suas possibilidades de progresso mas devendo sua posição ao favor dos dominados, pouco se interessa em oferecer disciplina para obter a aprovação dos superiores; atua, por isso, de modo "autocéfalo". Sendo assim, não se pode, em regra, obter de um quadro de funcionários eleitos serviços de alta qualidade técnica. São ilustrativas disso a comparação dos funcionários eleitos de cada estado americano com os funcionários nomeados da União e a experiência com os funcionários comunais eleitos em confronto com comitês discricionariamente nomeados pelos prefeitos reformistas plebiscitários. Em confronto com o tipo de democracia plebiscitária com líder estão os tipos de democracia sem líder (a serem examinados mais tarde), os quais se caracterizam pela tendência a *minimizar a dominação* de uns sobre os outros.

Característico da democracia com líder é, em geral, o caráter *emocional* específico da entrega e confiança nele, do qual costuma proceder a inclinação a seguir aquele que parece mais extracotidiano, que mais promete e mais trabalha com meios incitativos. O traço utópico de todas as revoluções tem aqui sua base natural. Também aqui estão os limites da racionalidade desse tipo de administração nos tempos modernos — racionalidade que, mesmo nos Estados Unidos, nem *sempre* correspondeu às esperanças.

Relação com a economia: 1. A redefinição do carisma como antiautoritário conduz, em regra, ao caminho da racionalidade. O dominador plebiscitário procurará geralmente apoiar-se num quadro de funcionários que opere com rapidez e sem atritos. Quanto aos dominados, tentará vinculá-los a seu carisma, como "ratificado", *ou* por meio de honra e glória militar *ou* promovendo seu bem-estar material — em certas circunstâncias, pela combinação de ambas as coisas. Seu primeiro alvo será a destruição dos poderes e possibilidades de privilégios tradicionais feudais, patrimoniais ou autoritários de outro tipo. O segundo será a criação de interesses econômicos que estejam a ele vinculados por solidariedade de legitimidade. Servindo-se, para isso, da formalização e legalização do direito, *pode* fomentar em alto grau a economia "formalmente" racional.

2. Os poderes plebiscitários podem facilmente ter efeitos enfraquecedores para

a racionalidade (formal) da economia, na medida em que, por outro lado, a dependência de sua legitimidade com relação à crença e entrega das massas obriga-os a manter os postulados de justiça de natureza *material* também na área econômica, isto é, romper o caráter formal da justiça e administração mediante uma justiça (de "cádi") material (tribunais revolucionários, sistemas de senhas de racionamento, todas as formas de produção e consumo racionadas e controladas). Isso significa que se trata de um ditador *social* aquele que não está preso a formas de socialismo modernas. Não cabe examinar aqui quando isso ocorre e quais são as conseqüências.

3. O *sistema de funcionários eleitos* é uma fonte de perturbação para uma economia formalmente racional, porque estes são, em regra, recrutados de partidos e não profissionais adequadamente formados, e a probabilidade de serem colocados em outra função ou de não serem reeleitos os impede de exercer uma justiça e administração estritamente objetiva, e de se preocuparem com as conseqüências. Somente *não* inibe de modo perceptível a economia (formalmente) racional quando as oportunidades desta, em virtude da possibilidade de aplicar conquistas técnicas e econômicas de culturas antigas a áreas *novas*, nas quais os meios de produção ainda não foram apropriados, deixam o campo de ação suficientemente amplo para ser possível incluir na contabilidade, como despesa extra, a corrupção dos funcionários eleitos, *neste caso* quase inevitável, conseguindo-se mesmo assim lucros consideráveis.

Para o parágrafo 1, o bonapartismo constitui o paradigma clássico. Sob Napoleão I: o Código napoleônico, a partilha forçada da herança, a destruição de todos os poderes tradicionais no mundo inteiro, mas, por outra parte, feudos para dignitários por mérito; na verdade, o soldado [era] tudo, o cidadão, nada, mas, em compensação, *gloire* e — em geral — abastecimento razoável para a pequena burguesia. Sob Napoleão III: continuação acentuada do moto do rei burguês *enrichissez-vous*, enormes obras públicas, *crédit mobilier*, com as conseqüências conhecidas.

Para o parágrafo 2, um exemplo clássico é a "democracia" grega da época de Péricles e da posterior. Os processos não eram decididos, como em Roma, pelos jurados individuais instruídos de modo vinculante pelo pretor ou segundo o direito formal, mas pela *heliaía*, que os decidia segundo a "justiça" material ou, na verdade, segundo lágrimas, adulações, invectivas demagógicas e ditos jocosos (comparem-se os "discursos processuais" dos retóricos áticos — em Roma *só* os encontramos em processos políticos; uma analogia: Cícero). A conseqüência foi a impossibilidade do desenvolvimento de um direito *formal* e de uma jurisprudência *formal* do tipo romano, pois a *heliaía* era um "tribunal do povo", do mesmo modo que os "tribunais revolucionários" da Revolução Francesa e da alemã (de 1918 — "revolução dos conselhos"), as quais de modo algum levaram *somente* processos politicamente relevantes para seus tribunais de leigos. Ao contrário, nenhuma revolução inglesa jamais tocou na justiça, *exceto* em caso de processos de extrema importância política. No entanto, a justiça dos juízes de paz era, na maioria das vezes, justiça de cádi — mas somente na medida em que *não* lesava os interesses dos possuidores, ou seja, tinha caráter policial.

Para o parágrafo 3, o paradigma é a União norte-americana. À minha pergunta: por que se deixavam governar por representantes de partidos muitas vezes corruptos?, trabalhadores anglo-americanos, há somente 16 anos responderam porque "*our big country*" oferece tantas oportunidades que, mesmo que se roubassem, extorquissem e malversassem milhões, ainda sobraria ganho suficiente e porque esses *professionals* são uma casta na qual "nós" (os trabalhadores) "cuspimos", enquanto que funcionários profissionais do tipo alemão seriam uma casta que "cuspiria nos trabalhadores".

Todos os detalhes das conexões com a economia têm seu lugar nas exposições especiais que seguem, e não aqui.

8. Colegialidade e divisão de poderes

§ 15. Uma dominação pode estar limitada e restringida, tradicional ou racionalmente, por meios *específicos*.

Não falamos aqui da limitação do poder pelo vínculo com a tradição ou com determinados estatutos, *como* tal. Esta já foi incluída nas considerações anteriores (§§ 3 e seguintes). Trata-se aqui de *relações* sociais e associações *específicas* que limitam a dominação.

1. Uma dominação patrimonial ou feudal é limitada por privilégios estamentais — em grau mais alto, pela *divisão estamental de poderes* (§ 9, 4) —, condições que já mencionamos.

2. Uma dominação burocrática pode ser limitada (e, em condições normais, necessariamente o é, precisamente em caso de desenvolvimento pleno do tipo de legalidade, para que possa ser administrada *somente* de acordo com determinadas *regras*) por autoridades institucionais que, por *direito próprio*, existem ao lado da hierarquia burocrática e possuem:

a) o direito de controle (eventualmente posterior) da observação dos estatutos, ou

b) também o monopólio da criação de todos os estatutos ou dos decisivos para a extensão da liberdade de disposição dos funcionários, e eventualmente e, sobretudo,

c) também o monopólio da concessão dos meios necessários para a administração. Destes meios falaremos mais tarde em particular (§ 16).

3. Todo tipo de dominação pode estar despojado de seu caráter monocrático, vinculado a *uma* pessoa, pelo princípio de *colegialidade*. Este último, por sua vez, pode ter um sentido muito diverso, a saber:

a) o sentido de que, *ao lado* dos detentores monocráticos de poderes de mando, existem outros, também monocráticos, aos quais a tradição ou os estatutos deixam eficazmente a possibilidade de atuar como instâncias de adiamento ou cassação em relação às disposições dos primeiros (colegialidade de cassação).

Exemplos mais importantes: o tribuno (e originalmente: o éforo) da Antiguidade, o *capitano del popolo* da Idade Média, o conselho de trabalhadores e soldados, e seus homens de confiança, no período desde 9 de novembro de 1918 até a emancipação da administração regular desta instância controladora, autorizada a referendar as disposições.

Ou pode ter:

b) o sentido, totalmente oposto, de que disposições são promulgadas por *autoridades institucionais* de caráter não-monocrático, após conferências e votações prévias, isto é, de que, conforme os estatutos, não é exigida a decisão de um indivíduo mas a cooperação da maioria de um grupo de indivíduos para se chegar a uma disposição vinculante (colegialidade de funções [como agrupamento colegial de funções = colegialidade técnica]). Nesse caso, pode dominar

α) o princípio de unanimidade ou

β) o princípio majoritário.

c) Ao caso *a* (colegialidade de cassação) correponde, em seus efeitos, a situação em que, para enfraquecer o poder monocrático, existem *vários* detentores monocráticos de poderes de mando, com direitos iguais e sem especificação de funções, de modo que, em caso de concorrência pelo despacho de determinado assunto, seja preciso decidir por meios mecânicos (sorteio, turno, oráculo, intervenção de instâncias controladoras: caso 2 *a*) quem deve fazê-lo, e com o efeito de que cada detentor de poderes funciona como uma instância de cassação em relação a cada um dos outros.

Caso mais importante: a colegialidade romana da magistratura legítima (cônsul, pretor)

d) Próximo ao caso *b* (colegialidade de funções) há ainda a situação em que, apesar de existir *materialmente*, numa autoridade institucional, um *primus inter pares* monocrático, as disposições devem ser promulgadas, em geral, após uma *conferência* com outros membros *formalmente* equiparados, e a divergência de opiniões, em *assuntos importantes*, tem por conseqüência a ruptura do colégio pela saída de alguns, pondo-se assim em perigo a posição do senhor monocrático (colegialidade de funções com dirigente preeminente).

Caso mais importante: a posição do primeiro-ministro inglês no gabinete. Como é sabido, ela tem variado bastante. Mas, em sua definição, correspondeu materialmente, na maioria dos casos, à época do governo de gabinete.

Efeitos não necessariamente debilitantes, mas eventualmnte *temperadores* sobre a dominação, no sentido da racionalização, podem provir de corporações colegiais *consultivas* existentes *ao lado* de senhores monocráticos. Mas estas *podem* ganhar, de fato, predominância sobre o senhor, particulamente quando são de caráter *estamental*. Casos principais:

e) próximo ao caso *d* está aquele outro em que uma corporação formalmente apenas *consultiva* está coordenada a um senhor *monocrático*, totalmente independente das decisões deste e obrigado, somente pela tradição ou pelos estatutos, a ouvir seus conselhos — formalmente sem compromisso —, ainda que, em desconsiderando-os, tornem-se responsáveis, em caso de *fracasso*.

Caso mais importante: a coordenação do senado aos magistrados, como instância consultiva, situação da qual se desenvolveu, *de fato*, a dominação do primeiro *sobre* os segundos (pelo controle das finanças). Primariamente teríamos, aproximadamente, a concepção que acabamos de descrever. Do controle (efetivo) das *finanças*, e mais ainda da identidade *estamental* dos senadores e dos funcionários (formalmente) eleitos, desenvolveu-se o *compromisso* de fato dos magistrados em relação a resoluções do senado: a fórmula *si eis placeret*, que expressava a ausência de vínculo deste último, passou a significar a mesma coisa que a expressão "queira" em ordens prementes.

f) Um caso ligeiramente diferente é aquele no qual, numa autoridade institucional, existe *colegialidade especificada*, isto é, confia-se a preparação e exposição dos diversos assuntos de sua competência a *especialistas* — eventualmente a vários no mesmo assunto —, enquanto que a decisão cabe a todos os participantes, por meio de votação.

Este foi o caso, em forma mais ou menos pura, na maioria dos conselhos de Estado e instituições semelhantes do passado (assim, no conselho de Estado inglês, na época anterior ao governo de gabinete). Nunca chegaram a expropriar os príncipes, por mais poderosos que fossem às vezes. Ao contrário, o príncipe tentou, em certas circunstâncias, apoiar-se no conselho de Estado para livrar-se do *governo* de gabinete (dos líderes de partidos): foi assim na Inglaterra, ainda que em vão. O tipo corresponde, porém, *aproximadamente*, aos ministérios de assuntos especiais do tipo carismático-hereditário e do plebiscitário com divisão de poderes (como o americano), nomeados pelo *senhor* (rei, presidente) a seu arbítrio, como apoio a ele.

g) A colegialidade especificada pode ser uma corporação *apenas* consultiva, cujos votos e contravotos são apresentados ao *senhor* para este tomar livremente sua decisão (como no item *e*).

A única diferença é que, neste caso, a especificação de *serviços* é mais rigorosa. O caso corresponde mais ou menos à prática *prussiana* sob Frederico Guilherme I. Esta situação sempre *favorece* o poder senhorial.

h) O caso mais radicalmente oposto à colegialidade racionalmente especificada é o da colegialidade *tradicional* dos "anciãos", cuja discussão colegial é considerada a garantia da apuração do direito *verdadeiramente* tradicional e, eventualmente, mediante a cassação, serve como meio de conservação da tradição contra *estatutos* a ela opostos.

Exemplos: grande parte das "gerusias" da Antiguidade; exemplos de cassação: o areópago, em Atenas; os "*patres*" em Roma (pertencentes, no entanto, primariamente ao tipo *l* — veja adiante).

i) É possível conseguir um enfraquecimento da dominação pela aplicação do princípio de colegialidade às instâncias (material ou formalmente) *supremas* (decisivas; o próprio senhor). Em sua casuística, o caso é absolutamente análogo àqueles expostos nos itens *d* a *g*. As competências específicas podem *a*) variar por rodízio ou *b*) constituir *ressorts* permanentes de determinadas pessoas. A colegialidade persiste enquanto seja necessária a cooperação (formal) de todos para se chegar a disposições legítimas.

Exemplos mais importantes: o Conselho Federal suíço com sua distribuição de competências não claramente definida e o princípio de turno; os colégios revolucionários dos "comissários do povo", na Rússia, na Hungria e, temporariamente, na Alemanha; no passado: o "Conselho dos Onze", em Veneza, os colégios dos anciãos etc.

Muitos casos de colegialidade dentro de associações de dominação *patrimoniais* ou feudais são

α) casos de divisão estamental de poderes (colegialidade do quadro administrativo estamental ou dos estamentalmente apropriados),

β) ou casos de criação de representações colegiais do funcionalismo patrimonial (conselhos de Estado, caso *f*), solidárias ao senhor *contra* os detentores de poder estamentais associados;

γ) ou casos de criação de corporações consultivas e, em certas circunstâncias, decisórias às quais o senhor preside ou nas quais participa, ou de cujos debates e votos ele é informado, e em virtude da composição das quais — em parte

$\alpha\alpha$) por especialistas na matéria, em parte

$\beta\beta$) por pessoas de prestígio estamental específico —, ele pode esperar completar suas informações que — em face das exigências crescentes de natureza *técnica* — chegaram a ser apenas *diletantes*, de tal modo que lhe seja possível uma decisão *própria* fundamentada (caso *g*).

Nos casos γ, o senhor dá naturalmente importância à representação de

$\alpha\alpha$) opiniões de especialistas e

$\beta\beta$) interesses

os mais heterogêneos possíveis e eventualmente opostos, a fim de

1) estar universalmente informado e

2) poder aproveitar-se da rivalidade de opiniões.

No caso β, ao contrário, o senhor freqüentemente (mas nem sempre) dá importância à homogeneidade das opiniões e declarações (fonte dos ministérios e gabinetes

"solidários" nos chamados Estados "constitucionais" ou outros com divisão efetiva de poderes).

No caso α, o colégio que representa a apropriação dá importância à unanimidade de opiniões e à solidariedade, porém nem sempre pode alcançá-las, pois toda apropriação, em virtude de privilégios estamentais, cria interesses particulares incompatíveis entre si.

Exemplos típicos de α são as assembléias estamentais, as comissões estamentais e as assembléias de vassalos que as precedem, freqüentes também fora do Ocidente (China). Exemplos típicos de β são as primeiras autoridades institucionais, na maioria das vezes colegiais, da época em que surgiram as monarquias modernas, compostas sobretudo (mas não apenas) de juristas e peritos em finanças. Exemplos típicos de γ são os conselhos de Estado de muitas monarquias estrangeiras e das ocidentais modernas, em sua primeira fase (ainda no século XVIII aconteceu, às vezes, de um arcebispo ter assento no gabinete inglês), com seus "conselheiros privados" e sua mistura de funcionários honorários e profissionais.

Aquela circunstância da oposição interna entre os interesses estamentais pode criar vantagens para o senhor nas situações de regateio e luta com os estamentos, pois

k) *podem* também ser chamadas "colegiais" — devido a sua forma externa — as associações que servem para reunir, como representantes, os *delegados* de interesses ideais, materiais ou de poder, incompatíveis entre si, a fim de *dirimir* a oposição de interesses mediante *compromisso* (colegialidade de compromisso, em oposição à colegialidade de função e à colegialidade parlamentar de votação).

O caso apresenta-se, em forma grosseira, na divisão "estamental" de poderes, a qual chegava a decisões *sempre* somente por compromisso entre os privilegiados (veja adiante). Em forma racionalizada, ele é possível por seleção dos delegados segundo sua posição permanente, estamental ou de classe (veja capítulo IV), ou segundo a oposição atual de interesses. Numa corporação desse tipo — enquanto mantenha tal caráter — a "votação" não pode desempenhar papel algum, senão apenas

α) o compromisso *pactuado* entre os interessados ou

β) o compromisso imposto pelo senhor depois de *ouvir* os argumentos das diversas partes interessadas.

Sobre a estrutura peculiar do chamado "Estado estamental", veja o detalhamento mais adiante. Pertencem também a esse âmbito a *separação* das instâncias ("lordes" e "comuns" — a Igreja tinha suas *convocations* particulares —, na Inglaterra; nobreza, clero e Terceiro Estado, na França; as numerosas articulações dos estamentos alemães) e a necessidade de chegar a decisões (muitas vezes consideradas pelo senhor como propostas não-obrigatórias) mediante compromisso, primeiro, dentro de cada estamento e, depois, entre os diversos estamentos. Quanto à teoria — que voltou a ser muito moderna — da "representação profissional" (veja § 22) cabe a crítica de que, na maioria das vezes, não reconhece o fato de o único meio adequado neste caso serem os *compromissos* e não os votos da maioria. Em conselhos *livres* de trabalhadores, os assuntos seriam tratados, materialmente, como questões de poder economicamente condicionadas, e não para serem decididas por votação.

l) Finalmente — um caso afim com o anterior — há a colegialidade de *votação*, nos casos em que *várias* associações até então autocéfalas e autônomas se associam e obtêm com isso um direito (graduado de alguma forma) de influenciar as decisões mediante *apropriação* de votos por parte de seus dirigentes ou dos delegados destes (colegialidade de fusão).

Exemplos: os representantes das filias, das fratrias e dos clãs nas autoridades consultivas da Antiguidade; a associação de clã medieval, na época dos cônsules; a *mercadanza* das corporações; os delegados dos "conselhos profissionais", num conselho central de trabalhadores; o "conselho federal" ou senado, em Estados federativos; a colegialidade (efetiva) em ministérios de coalizão ou em colégios de governos de coalizão (caso máximo: na representação proporcional como na Suíça).

m) A colegialidade de votação de representantes *parlamentares* eleitos tem um caráter especial, e, por isso, examiná-la-emos separadamente. Baseia-se ou

α) na liderança de alguém e, nesse caso, constitui partidarismo, ou

β) na direção colegial dos partidos e, nesse caso, constitui "parlamentarismo sem líderes".

Seria necessário, entretanto, em primeiro lugar, um exame dos próprios *partidos* (veja § 18).

Colegialidade — com exceção do caso da colegialidade de cassação monocrática — significa quase inevitavelmente a obstrução a decisões precisas e inequívocas e, sobretudo, rápidas (e também, em suas formas irracionais, à formação profissional). Mas esse mesmo efeito não era indesejável à maioria dos príncipes, na fase da introdução do funcionalismo profissional. Por outro lado, essa circunstância reprimiu a colegialidade, na medida em que aumentou a necessidade de decisões e ações rápidas. Nas instâncias colegiais *dirigentes*, a posição de poder do membro diretor transformou-se, em geral, numa posição formal e materialmente preeminente (bispo ou papa, na Igreja; presidente do conselho de ministros, no gabinete). O interesse na reanimação da colegialidade da *direção* nasce, na maioria das vezes, da necessidade de enfraquecer o dominador como tal. E também da desconfiança e do ressentimento para com a direção monocrática, não tanto por parte dos dominados — que freqüentemente até clamam por um "líder" —, mas principalmente por parte dos membros do quadro administrativo. Isso se aplica não apenas, nem preferencialmente, às camadas negativamente privilegiadas, mas também *precisamente* às positivamente privilegiadas. A colegialidade *não* é, de modo algum, algo especificamente "democrático". Sempre que as camadas privilegiadas tinham de defender-se contra a ameaça das negativamente privilegiadas, procuravam — e eram obrigadas a fazê-lo — não deixar surgir um poder de mando monocrático que pudesse apoiar-se nestas últimas, criando e mantendo, portanto, ao lado da *igualdade* rigorosa dos privilegiados (da qual trataremos separadamente no § seguinte), autoridades colegiais como instituições de controle e com direito absoluto de decisão.

Exemplos deste tipo: Esparta; Veneza; o senado romano antes dos Graco e de Sila; a Inglaterra, repetidamente, no século XVIII; Berna e outros cantões suíços; as cidades de patrícios, na Idade Média, com seus cônsules colegiais; a *mercadanza*, que abrangia as corporações de comerciantes, mas não as de trabalhadores — estas últimas tornaram-se facilmente vítimas dos *nobili* e *signori*.

A colegialidade garante maior "profundidade" nas considerações da administração. Quando é este o aspecto acolhido, à custa de precisão e rapidez, costuma-se recorrer a ela ainda hoje — exceto nos casos ocorridos pelos motivos acima mencionados. Em todo caso, ela *divide* a responsabilidade, desaparecendo esta por inteiro em colégios maiores, enquanto que a monocracia a fixa de modo claro e indubitável. Tarefas grandes e que exigem uma solução rápida e uniforme são colocadas, em geral (e do ponto de vista puramente técnico, com toda razão), nas mãos de "ditadores" monocráticos, onerados da responsabilidade *exclusiva*.

Em Estados populosos, nem uma política externa poderosa e homogênea nem a política interna pode *efetivamente* ser dirigida de forma colegiada. A "ditadura do proletariado" especialmente para o fim de socialização, exigia precisamente um "*ditador*" apoiado na confiança das massas. Mas tal ditador não é desejado nem pode ser sustentado — não pela massa popular, mas sim — pelo rol dos detentores de poder parlamentares, de partidos ou (o que não faz a menor diferença) daqueles que dominam nos "conselhos". Apareceu somente na Rússia, apoiado pelo *poder militar* e mantido pelo interesse de solidariedade dos *camponeses* recentemente favorecidos pelas expropriações.

Em seguida, acrescentamos algumas observações que em parte resumem, em parte completam o anteriormente exposto.

A *colegialidade* teve, historicamente, sentido duplo:

a) ocupação múltipla do mesmo cargo ou de vários cargos, lado a lado, concorrentes diretamente entre si, dentro da mesma competência, com direito de veto recíproco. Trata-se, neste caso, de divisão técnica de poderes para minimizar a dominação. Teve este sentido a "colegialidade" sobretudo na magistratura romana, onde serviu principalmente para possibilitar a intercessão, estranha a todo ato burocrático, da *par potestas*, para enfraquecer, assim, a dominação de cada magistrado individual. Mas cada magistrado individual *permanecia*, nestas ocasiões, magistrado individual, embora multiplicado em vários exemplares.

b) Formação colegial da vontade: constituição legítima de um mandato somente pela cooperação de várias pessoas, segundo o princípio de unanimidade ou segundo o princípio majoritário. Este é o conceito de colegialidade moderno, não desconhecido na Antiguidade, mas não caraterístico dela. Esta forma de colegialidade pode ser ou 1) colegialidade da direção suprema, ou 2) colegialidade de autoridades executivas ou 3) colegialidade de autoridades consultivas.

1. A colegialidade de *direção* pode ter seu fundamento

α. no fato de que a associação de dominação em questão baseia-se numa relação comunitária ou relação associativa entre várias associações de dominação autocéfalas, as quais exigem todas sua participação no poder (na Antiguidade, o sinecismo com autoridades consultivas colegiais estuturadas segundo clãs, fratrias e tribos; na Idade Média, a associação de clãs, com o conselho de clã correspondentemente repartido, e a associação de corporações, na *mercadanza*, com o conselho de anciãos ou deputados das corporações; em Estados federais modernos, "conselho federal"; a colegialidade efetiva, em ministérios ou colégios de governo supremos nomeados por coalizões de partidos. (O máximo, em caso de distribuição proporcional do poder, é verificado crescentemente na Suíça.) A colegialidade é, aí, um exemplo especial do princípio de representação estamental ou cantonal.) Ou

β. na ausência de um líder, conseqüência da inveja que os concorrentes têm da liderança ou da pretensão dos dominados de minimizar o poder de um só indivíduo. Na maioria das revoluções, havendo uma mescla de motivos citados, aparece, tanto como "conselho" dos oficiais ou também dos soldados das tropas revoltadas quanto como "comitê de salvação pública" ou comissão de "delegados do povo". Na administração normal de tempos de paz a aversão contra o "homem forte" único era quase sempre o decisivo para a colegialidade nas autoridades dirigentes: assim, por exemplo, na Suíça e na Constituição de Baden (de 1919). (Nessa ocasião, quem demonstrou essa aversão foram os socialistas que, preocupados com a possibilidade de um "monarca eleito", sacrificaram a uniformidade rígida da administração, absolutamente necessária para a socialização. O decisivo, nesse caso, foi particularmente a atitude do *funcionalismo* — sindical, de partido e municipal — dentro do partido, contrária à existência de um "líder".) Ou

γ. no caráter estamental e "honorário" da camada social que decide a ocupação dos cargos de direção e monopoliza a posse destes, portanto: como produto de uma dominação estamental-aristocrática. Toda camada estamentalmente privilegiada teme a dominação de um líder apoiada na devoção emocional das massas, pelo menos tanto quanto pode temer a existência de uma democracia avessa ao líder. Pertencem ao caso a dominação senatorial e as tentativas efetivas de governar mediante corporações consultivas fechadas, bem como a constituição veneziana e outras semelhantes. Ou

δ. na luta dos príncipes contra a expropriação crescente realizada pelo funcionalismo *profissional*. A organização administrativa moderna, nos Estados ocidentais, começa, em geral, com

a formação de autoridades colegiais na *direção* suprema (e, de forma semelhante, também no Oriente, nos Estados patrimoniais importantes pelo desenvolvimento: a China, a Pérsia, o Califado e o Império otomano). O príncipe não apenas teme a posição poderosa de indivíduos mas espera, sobretudo, manter em suas mãos as decisões, servindo-se do sistema de votos e contravotos existente em um colégio, e, tendo em vista que se torna cada vez mais um diletante, manter também, por esse meio, a necessária visão geral sobre a administração, sem ter de abdicar de suas prerrogativas em favor de funcionários individuais em posições de poder. (A função das autoridades supremas foi inicialmente algo intermediário entre colégio consultivo e colégio decisório; somente a arbitrariedade do príncipe em assuntos financeiros, com efeitos extremamente irracionais — como na reforma do imperador Maximiliano — foi imediatamente rompida pelos funcionários profissionais e, neste caso, tendo o príncipe de ceder, por motivos imperiosos.) Ou

ε. no desejo de compatibilizar, mediante um aconselhamento colegial, a orientação diversa dos especialistas em suas respectivas áreas, bem como os interesses divergentes de natureza material ou pessoal, isto é, no desejo de possibilitar compromissos. Assim, particularmente na direção da administração municipal, que, por um lado, enfrenta problemas de alcance puramente local e de natureza fortemente técnica, mas, por outro lado, costuma repousar, em considerável grau, por sua própria natureza, em compromissos entre interesses materiais — pelo menos enquanto as *massas* admitem a dominação das camadas privilegiadas por propriedade e instrução. A colegialidade dos ministérios tem tecnicamente fundamentos semelhantes: onde ela não existe, como, por exemplo, na Rússia e (menos marcantemente) no Império alemão do regime antigo (até 1918), nunca se chegou a uma solidariedade efetiva dos órgãos governamentais, observando-se, ao contrário, uma encarniçada luta de sátrapas entre as competências diversas.

Os fundamentos da colegialidade expostos em α, γ e δ têm caráter puramente histórico. Em associações de *massa* — sejam estas Estados ou grandes cidades —, o desenvolvimento moderno da dominação burocrática levou sempre ao enfraquecimento da colegialidade na *direção* efetiva. Pois a colegialidade reduz inevitavelmente: 1) a prontidão das decisões; 2) a uniformidade da liderança; 3) a responsabilidade inequívoca do indivíduo; 4) a ação sem inibições em face do exterior e a manutenção da disciplina no interior. Por isso — e também por motivos econômicos e tecnológicos ainda a serem examinados — a colegialidade, em Estados populosos, com participação na alta política, sempre que foi conservada, ficou enfraquecida a favor de uma posição preeminente do *líder* político (*leader*, presidente do conselho de ministros). Semelhante situação é observada, também, em quase todas as grandes associações patrimoniais, especialmente nas rigorosamente sultanistas, onde triunfou sempre de novo a necessidade de uma personalidade dirigente (grão-vizir) ao lado do príncipe, desde que o "favoritismo" não gerasse uma situação correspondente. Exigia-se uma *única* pessoa *responsável*. O príncipe, porém, não era *legalmente* responsável.

2. A colegialidade das autoridades *executivas* pretendia apoiar a objetividade e, sobretudo, a integridade da administração, e enfraquecer, por esse interesse, o poder dos indivíduos, pelos mesmos motivos que, na direção, cedeu quase por toda parte à superioridade técnica da monocracia (assim, nos "governos" da Prússia).

3. A colegialidade de corporações apenas *consultivas* existiu em todas as épocas e tudo indica que continuará existindo para sempre. Sendo muito importante do ponto de vista da evolução histórica (assunto ao qual voltaremos no momento adequado) — particularmente naqueles casos em que o "aconselhamento" ao magistrado ou ao príncipe tinha função efetivamente "decisiva", em virtude da situação de poder —, não requer um exame dentro dessa casuística.

Por colegialidade entendemos, aqui, sempre colegialidade de *dominação* — isto é, de autoridades que ou administram elas mesmas ou influenciam de modo imediato a administração (aconselhando-a). Como já foi indicado no texto, não constam ainda, desta análise, as atividades de *assembléias* estamentais ou parlamentares.

Historicamente, a colegialidade levou ao desenvolvimento pleno do conceito de "autoridade institucional", por ter estado *sempre* vinculada à *separação* entre "escritório" e "gestão doméstica" (dos membros), entre os quadros de funcionários públicos

e os privados, entre os meios administrativos e o patrimônio privado. Precisamente por isso, não é uma casualidade a moderna história da administração do Ocidente iniciar com o desenvolvimento de autoridades colegiais, constituídas por funcionários profissionais, assim como também ocorreu com toda *ordem* duradoura de associações políticas — patrimoniais, estamentais, feudais ou de outra forma tradicionais —, ainda que de maneira diferente. Somente as corporações colegiais de funcionários, eventualmente unidas por solidariedade, estavam particularmente em condições de, pouco a pouco, expropriar politicamente os príncipes ocidentais, que se tornavam cada vez mais "diletantes". No caso de funcionários individuais, a obediência pessoal teria superado, *ceteris paribus*, muito mais facilmente a tenaz resistência a ordens irracionais do príncipe. Depois de reconhecer como inevitável a transição ao funcionalismo profissional, o príncipe procurava, em regra, estabelecer o sistema colegial consultivo (sistema de conselho de Estado), com seus votos e contravotos, a fim de permanecer — ainda que diletante — mesmo assim como senhor. Só após a vitória definitiva e irrevogável do funcionalismo profissional racional surgiu, de modo triunfante — especialmente perante os parlamentos (veja adiante)—, a necessidade de uma solidariedade monocraticamente dirigida (pelo presidente do conselho de ministros) dentro dos colégios supremos, *protegida* pelo príncipe e protegendo-o, e, com isso, a tendência geral à monocracia e, portanto, à burocracia na administração.

1. Pode-se compreender com maior clareza o significado da colegialidade, no surgimento da administração moderna, tomando como exemplo a luta das autoridades financeiras, criadas pelo Imperador Maximiliano I no momento de maior necessidade (ameaça turca), contra seu costume de dar a terceiros, às costas dos funcionários e *ad hoc*, a seu arbítrio, consignações e títulos hipotecários. Com o problema *financeiro* começou a expropriação do príncipe que, pela primeira vez, *nesta área* tornou-se politicamente um *amador* (diletante). De início, nas *signorie* italianas, com sua contabilidade comercialmente organizada; depois, nos Estados franco-borgonheses; em seguida, nos Estados continentais alemães e, independentemente deles, entre os normandos, na Sicília e na Inglaterra (*exchequer*). No Oriente, desempenharam papel correspondente os divãs, os *yamen* chineses, os *bakufu* japoneses etc.; só que ali — por falta de funcionários profissionais *racionalmente* instruídos e por depender, portanto, do conhecimento empírico dos funcionários "antigos" — não se chegou à burocratização; foi também o caso do senado em Roma.

2. Na separação entre gestão patrimonial privada e administração pública, a colegialidade teve papel semelhante ao das grandes companhias mercantis voluntárias, na separação entre gestão patrimonial e empreendimento aquisitivo, patrimônio e capital.

§ 16. O poder senhorial pode, além disso, ser atenuado:

4. pela *divisão especificada de poderes:* atribuição de "funções" específicas a titulares diversos — em caso de legalidade (*divisão constitucional de poderes*), *racionalmente* determinadas como poderes de mando —, de modo que apenas mediante compromisso se chega a disposições legítimas em assuntos que caem na competência de várias destas pessoas.

1. Em oposição à "estamental", a divisão "especificada" de poderes significa que os poderes de mando estão distribuídos, segundo seu caráter *objetivo*, "constitucionalmente" (não necessariamente no sentido da constituição estabelecida e escrita) entre vários detentores de poder (ou de controle). E isto de modo a poderem ser criadas legitimamente disposições de natureza *diversa* apenas por detentores de poder diferentes ou disposições de natureza *igual* somente pela cooperação (portanto, um compromisso não formalmente atingível) de *vários* detentores de poder. Mas o que se distribui, no caso, não são "competências" mas os *próprios* direitos de *mando*.

2. A divisão de poderes especificada não é nada *absolutamente* moderno. Ela abrange, também, a separação entre o poder político autônomo e o poder hierocrático autônomo — em vez de cesaropapismo ou teocracia. Do mesmo modo, *pode-se* conceber como uma espécie de "divisão de poderes" as competências especificadas das magistraturas romanas, bem como os carismas especificados do lamaísmo. O mesmo é válido para a posição cada vez mais independente da academia Hanlin (confuciana), na China, a dos "censores", em relação ao monarca, e para a separação entre o poder judiciário e fiscal (civil) e o poder militar, nas autoridades subordinadas, já comum em vários Estados patrimoniais, assim como durante o principado de Roma. E, por fim, naturalmente, toda distribuição de competências em geral. Só que, neste caso, o conceito de "divisão de poderes" perde toda precisão. Por motivos de conveniência, é aconselhável limitá-lo à divisão do *próprio* poder *senhorial* supremo. Assim fazendo, tem-se, a forma racional da divisão de poderes, fundada em estatutos (na constituição), ou seja, a forma constitucional, absolutamente moderna. Todo orçamento, em um Estado não-parlamentar mas "constitucional", *só* pode ser aprovado por um *compromisso* entre as autoridades legais (a coroa e — uma ou várias — câmaras de representantes). Historicamente, esta situação desenvolveu-se, na Europa, a partir da divisão de poderes *estamental*; teve sua elaboração teórica na Inglaterra, desenvolvida depois por Montesquieu e por Burke. Ainda antes disso, a divisão de poderes provinha da apropriação dos poderes de mando e dos meios de administração por privilegiados e das necessidades financeiras crescentes, tanto regulares, social e economicamente condicionadas (administrativas) quanto das irregulares (condicionadas sobretudo por guerras), necessidades que o senhor não podia prover sem o consentimento dos privilegiados, embora — muitas vezes até mesmo de acordo com parecer e proposta destes — devesse fazê-lo. Para isso era necessário o compromisso estamental, a partir do qual desenvolveram-se historicamente os compromissos orçamentários e estatutários — que de modo algum pertencem, no mesmo sentido que à constitucional, à divisão de poderes estamental.

3. A divisão de poderes constitucional é uma estrutura particularmente instável. A estrutura de dominação *efetiva* determina-se pela resposta à pergunta: o que *ocorreria* se um compromisso indispensável, segundo os estatutos (por exemplo, referente ao orçamento), *não* chegasse a realizar-se? Neste caso, governando sem orçamento, um rei inglês arriscaria (hoje em dia) sua coroa, mas não um rei prussiano; no Império alemão de antes da revolução, os poderes dinásticos teriam sido os decisivos.

§ 17. *Relações da divisão de poderes políticos com a economia*. 1. A *colegialidade* (racional, de função) de *autoridades institucionais* legais pode aumentar a objetividade e independência de injunções pessoais das disposições e, desse modo, atuar favoravelmente sobre as condições de existência da economia racional, mesmo nos casos em que as pesa negativamente a inibição da precisão no funcionamento. Mas, justamente por isso, os grandes potentados capitalistas do presente e do passado preferem, na vida política, na dos partidos e na de todas as associações de importância para eles, a monocracia como a forma de justiça e administração mais "discreta" (no sentido deles), pessoalmente mais acessível, além de mais fácil de fazer pender para os interesses dos poderosos, e isso com toda razão, como confirmam também as experiências alemãs. A colegialidade de cassação e as autoridades colegiais surgidas por apropriações irracionais do poder de um quadro administrativo tradicional, ao contrário, podem trazer efeitos irracionais. A colegialidade das autoridades fiscais, que constitui o início do desenvolvimento do funcionalismo profissional, favoreceu em geral, sem dúvida, a racionalização (formal) da economia.

Nos Estados Unidos, é o *boss* de partido monocrático — e não a administração oficial de partido, muitas vezes colegial — que convém aos interessados mecenas do partido. *Por isso*, ele é indispensável. Na Alemanha, pelo mesmo motivo, grande parte da chamada "indústria pesada" apoiou a dominação da burocracia e *não* o parlamentarismo (administrado na Alemanha, até então, de modo colegial).

2. A divisão de poderes, uma vez que — como toda apropriação — cria competências fixas, ainda que nem sempre racionais, trazendo assim um elemento de "calculabilidade" no funcionamento do aparato burocrático, *costuma* ser favorável à racionalização (formal) da economia. Os esforços dirigidos à supressão da divisão de poderes (a república de sovietes, os governos dos comitês populares e de salvação pública) propõem-se, em geral, uma transformação *materialmente* (mais ou menos) racional e atuam, conseqüentemente, contra a racionalidade formal.

O exame pormenorizado destina-se às exposições especiais.

9. Partidos

§ 18. Denominamos "partidos" relações associativas baseadas em recrutamento (formalmente) livre com o fim de proporcionar poder a seus dirigentes dentro de uma associação e, por meio disso, a seus membros ativos, oportunidades (ideais ou materiais) de realizar fins objetivos ou de obter vantagens pessoais, ou ambas as coisas. Podem constituir relações associativas efêmeras ou duradouras participar de associações de todo tipo e surgir como associações muito distintas na forma: séquitos carismáticos, criadagens tradicionais e partidários racionais (racionais referentes a fins ou valores, ou de cunho "ideológico"). Podem ser orientados principalmente por interesses pessoais ou por fins objetivos. Na prática, podem dirigir-se, oficial ou efetivamente, exclusivamente à obtenção do poder para o líder e à ocupação dos cargos administrativos por seus quadros (partido de patronato). Ou podem estar orientados predominante e conscientemente por interesses de estamentos ou classes (partido estamental ou de classe) ou por fins objetivos concretos ou por princípios abstratos (partido ideológico). Mas a ocupação dos cargos administrativos pelos seus membros costuma ser, freqüentemente, um fim acessório, e os "programas" objetivos não raro apenas um meio de recrutar novos membros.

Conceitualmente, os partidos só são possíveis *dentro* de uma associação cuja direção pretendem influenciar ou ocupar; são possíveis, também, e não raros, os cartéis de partidos que se estendem a várias associações.

Todos os meios podem ser empregados pelos partidos para chegarem ao poder. Quando a direção é determinada por *eleições* (formalmente) livres e os estatutos são criados mediante votação, eles constituem, antes de mais nada, organizações para o recrutamento de votos eleitorais e, no caso de as votações terem fins predeterminados, são partidos legais. Partidos legais significam *sempre*, em virtude de seu fundamento em princípio *voluntário* (de recrutamento livre), que as atividades da política são atividades de *interessados* (deixamos aqui completamente de lado a idéia de interessados "econômicos": trata-se de interessados *políticos*, isto é, orientados pela ideologia ou pelo *poder*, como tal). Isto significa que as atividades políticas estão nas mãos de

a) líderes e quadros de partido, ao lado dos quais

b) aparecem membros de partido ativos, na maioria das vezes, porém, apenas como aclamantes e, em certas circunstâncias, como instâncias de controle, de discussão, de contrapropostas e de resolução, enquanto que

c) as massas não ativamente associadas (de eleitores e votantes) são apenas objetos de solicitação em tempos de eleição ou votação ("simpatizantes" passivos), cuja opinião só interessa como meio de orientação para o trabalho de propaganda do quadro de partido em casos de luta efetiva pelo poder.

Ocultos permanecem, em regra (mas nem sempre),

d) os mecenas de partido.

Além dos partidos organizados de modo formalmente legal, dentro de associações formalmente legais, existem sobretudo:

a) partidos carismáticos: dissensão sobre a qualidade carismática do senhor, sobre o "verdadeiro" senhor carismático (forma: cisma);

b) partidos tradicionalistas: dissenção sobre o modo de exercício do poder tradicional na esfera do livre arbítrio e da graça do senhor (forma: obstrução ou revolta aberta contra "inovações");

c) partidos doutrinais, idênticos, em regra, mas não inevitavelmente, aos do caso *a*: dissensão sobre *conteúdos* de ideologias ou doutrinas (forma: heresia, que também pode aparecer em partidos racionais — socialismo);

d) partidos puramente de apropriação: dissensão com o senhor e seu quadro administrativo sobre o modo de recrutamento dos quadros administrativos, na maioria das vezes (mas não necessariamente, como é óbvio) idênticos aos de *b*.

Quanto à organização, os partidos podem pertencer aos mesmos tipos de todas as demais associações, isto é, ser orientados de modo carismático-plebiscitário (crença no *líder*) ou tradicional (apego ao *prestígio* social do senhor ou do vizinho preeminente) ou racional (lealdade aos dirigentes e aos quadros administrativos nomeados por votação "segundo os estatutos"), e isto no que se refere à obediência tanto dos partidários quanto dos quadros administrativos.

Todos os detalhes (materiais) fazem parte da Sociologia do Estado.

Economicamente, o *financiamento* do partido é uma quesão de importância central para o modo como se distribui sua influência e para a direção que suas ações tomam materialmente: isto é, se ele provém de grande número de pequenas contribuições das massas, ou de mecenato ideológico, de compra (direta ou indireta) interessada ou de tributação das oportunidades proporcionadas pelo partido ou dos adversários subjugados. Também esta problemática pertence, em seus detalhes, à Sociologia do Estado.

1. Partidos existem, *ex definitione*, apenas *dentro* de associações (políticas e outras) e na luta pela dominação destas. Dentro dos partidos, por sua vez, podem existir subpartidos — e de fato eles existem freqüentemente (como formas de associação efêmeras, típicas dos partidos americanos em toda campanha de designação do candidato à presidência; como formas de associação duradouras, por exemplo, verificadas em fenômenos como os "jovens liberais", na Alemanha). Exemplos típicos de partidos que reúnem várias associações são, por um lado, os guelfos e gibelinos (de caráter estamental), na Itália do século XIII, e, por outro, os socialistas modernos (de caráter classista).

2. A característica do *recrutamento* (formalmente) livre, das bases (formalmente, do ponto de vista das regras da associação) voluntárias dos partidos é aqui considerada a essência deles e significa, em todo caso, uma diferença sociologicamente fundamental com respeito a todas as relações associativas prescritas e reguladas pela disciplina de uma associação. Mesmo onde a disciplina da associação tem em conta a existência dos partidos — como, por exemplo, nos Estados Unidos ou no sistema eleitoral proporcional alemão —, chegando até a empreender o regulamento de sua constituição, aquele elemento voluntarista permanece intato. Quando um partido torna-se uma relação associativa fechada, incorporada ao quadro administrativo, em virtude da disciplina da associação — como ocorreu, afinal, por exemplo, com a "parte guelfa", nos estatutos florentinos do século XIII —, ele não é mais "partido" mas uma associação que integra a associação política.

3. Numa associação de dominação genuinamente carismática, os partidos são necessariamente seitas cismáticas; sua luta é uma luta de crenças e, como tal, não pode ser resolvida definitivamente. Situação semelhante pode existir numa associação rigorosamente patriarcal.

Aos partidos, em sentido moderno, a forma *pura* destes dois tipos de partido é, em condições normais, estranha. Situação típica nas associações carismático-hereditárias e estamentais é o confronto dos séquitos de pretendentes a feudos e cargos, reunidos em torno do pretendente ao trono. Séquitos pessoais predominam nas associações com administração honorária (cidades-estados aristocráticas), mas também em algumas democracias. Os partidos adotam seu tipo moderno somente no Estado legal com constituição representativa. A exposição deste tipo encontra-se mais adiante na Sociologia do Estado.

4. Exemplos clássicos de partidos puros de patronato, no Estado *moderno*, são os dois grandes partidos americanos de nossa época. Exemplos de partidos com fins objetivos ou "ideológicos" foram, em seu tempo, o antigo conservadorismo, o antigo liberalismo e a antiga democracia burguesa, mais tarde, a social-democracia — todos eles com uma forte dose de *interesses* de classe — e o "partido de centro"; este último, depois de realizar quase todas suas pretensões, tornou-se em grande parte um partido puro de patronato. Em todos eles, porém, mesmo nos mais puros, de classe, costuma ser também decisivo para a atitude dos líderes e do quadro administrativo o interesse *próprio* (ideal ou material) em termos de poder, cargos e garantia de existência, enquanto que a defesa dos interesses de seus eleitores só se realiza na medida em que seja inevitável, para não pôr em perigo as possibilidades de reeleição. Este último fator é uma das razões que explicam a oposição contra o partidarismo.

5. As formas de organização dos partidos serão examinadas separadamente. Uma coisa têm todos eles em comum: a um núcleo de pessoas em cujas mãos está a direção *ativa* — a formulação das palavras de ordem e a escolha dos candidatos — associam-se "partidários" com papel muito mais passivo, enquanto que os membros da associação, em sua maioria, constituem puros objetos, podendo escolher entre os vários candidatos e programas apresentados pelos partidos. Essa situação é inevitável em função do caráter voluntarista dos partidos e constitui aquilo que aqui se define por atividades de "interessados". (Entendemos aqui por "interessados", conforme já mencionamos, interessados "políticos", e não "materiais".) Este é o segundo ponto principal de ataque da oposição contra o partidarismo como tal, ponto em que se baseia a afinidade *formal* das atividades de partido com as atividades capitalistas igualmente baseadas no recrutamento *formalmente* livre de trabalho.

6. O mecenato como base financeira não é, de modo algum, próprio somente dos partidos "burgueses". Paul Singer, por exemplo, era um mecenas, de grande estilo, do partido socialista (além de mecenas humanitário e, pelo que se sabe, de intenções mais puras). Sua posição de líder do partido baseava-se integralmente nisso. A revolução russa (de Kerenski) foi financiada em parte (dentro dos partidos) por grandes mecenas moscovitas. Outros partidos alemães (da "direita") foram financiados pela indústria pesada; o "centro", ocasionalmente, por multimilionários católicos.

As finanças dos partidos são, para a investigação, por razões compreensíveis, o capítulo menos transparente de sua história e, mesmo assim, um dos mais importantes. Em alguns casos, parece bem provável que se "compra" uma "máquina" (*caucus* — quanto ao conceito, veja adiante). De resto, existem estas alternativas: a maior parte do custo da eleição é arcada ou pelos candidatos (sistema inglês) — resultado: plutocracia dos candidatos — ou pela "máquina" — resultado: dependência dos candidatos em relação aos *funcionários* do partido. De uma forma ou de outra é assim desde que existem partidos como organizações *duradouras*, tanto na Itália do século XII quanto em nosso tempo. Essas coisas, contudo, não deveriam ser ocultas por palavrório. Sem dúvida, o financiamento de um partido tem limites em seu poder: só pode servir-se de meios de propaganda que têm "mercado". Mas, como ocorre na relação entre as empresas capitalistas e o consumo, o poder da *oferta* cresceu imensamente em virtude da sugestão dos meios de propaganda (particularmente dos "partidos radicais" da direita ou — tanto faz — da esquerda).

10. Administração de associações alheia à dominação e administração de representantes

§ 19. As associações podem pretender reduzir o mais possível os poderes de mando — inevitáveis, pelo menos em uma medida mínima — ligados a funções executivas

(minimização da dominação), considerando os administradores pessoas que exercem sua função *somente* conforme a vontade, "a serviço" e em virtude da autorização dos demais membros da associação. Isto pode ser conseguido, em grau máximo, em associações *pequenas*, nas quais todos os membros podem reunir-se no mesmo lugar, conhecem-se uns aos outros e consideram-se socialmente iguais, mas também foi tentado por associações maiores (especialmente uniões de cidades, no passado, e de distritos dentro de um país). Os meios técnicos geralmente empregados para este fim são:

a) prazos curtos de exercício de cargos; se possível, apenas o tempo entre duas assembléias dos membros;

b) direito de revogação a cada momento (*recall*);

c) princípio de rodízio ou sorteio para nomeação, de modo que cada um tenha "a sua vez" — e desse modo evita-se uma posição poderosa do saber técnico específico ou do conhecimento dos segredos oficiais;

d) mandato rigorosamente imperativo quanto ao modo de exercício do cargo (competência *concreta*, e não geral), fixado pela assembléia dos membros;

e) dever rigoroso de prestar contas à assembléia;

f) dever de apresentar à assembléia (ou determinada comissão) toda questão extraordinária ou imprevista,

g) um grande número de cargos acessórios, encarregados de tarefas especiais, e portanto:

h) caráter de "profissão *acessória*" dos cargos.

Quando o quadro administrativo é eletivo, as eleições realizam-se numa assembléia dos membros da associação. A administração é essencialmente oral; os atos escritos só ocorrem quando da necessidade de documentar determinados direitos. Todas as disposições importantes são apresentadas à assembléia. Em nossa terminologia, esta forma de administração, e outras próximas a este tipo, chama-se "*democracia imediata*", *desde que* a assembléia dos membros da associação atue *de modo efetivo*.

1. A *township* norte-americana e o pequeno cantão suíço (Glarus, Schwyz, os dois de Appenzell etc.), por seu tamanho, já se encontram nos limites da possibilidade de uma administração "imediatamente democrática" (cuja técnica não será examinada aqui). A democracia dos cidadãos áticos estava de fato bem além desses limites, e muito mais ainda o *parliamentum* das cidades italianas da alta Idade Média. Uniões, corporações e associações científicas, acadêmicas e esportivas de todas as espécies são freqüentemente administradas dessa forma. Mas ela também pode ser encontrada na igualdade interna de associações de "aristocratas" que não aceitam um senhor supremo.

2. Outra condição prévia essencial, *além* da redução espacial ou do número de pessoas (no melhor caso, ambas), é a ausência de tarefas qualitativas que só podem ser realizadas por funcionários profissionais. Mesmo tentando-se manter o funcionalismo profissional em mais estreita dependência, este contém o germe da burocratização e, sobretudo, os funcionários não podem ser convocados nem demitidos pelos meios genuínos da "democracia imediata".

3. A forma racional da democracia imediata, por suas idéias, aproxima-se das associações gerontocráticas ou patriarcais primitivas, pois estas também são administradas "a serviço" dos membros. Contudo, há nelas: *a*) apropriação do poder administrativo e *b*) (em condições normais) vinculação estreita à tradição. A democracia imediata é, ou pelo menos pode ser, uma associação *racional*. As formas de transição serão expostas logo em seguida.

§ 20. Chamamos "membros honorários" aquelas pessoas que,

1. em virtude de sua situação econômica, podem permanecer ativas na direção ou administração de uma associação, exercendo-a como profissão acessória contínua e não-remunerada, ou com remuneração apenas nominal ou honorífica, e que

2. gozam de determinado apreço social, qualquer que seja o motivo deste, de modo que têm a possibilidade, na democracia imediata formal, de execer seus cargos em virtude da confiança dos membros da associação, primeiro de modo voluntário e, finalmente, de modo tradicional.

Pressuposto indispensável da posição de funcionário honorário, neste sentido primário de poder viver *para* a política sem precisar viver *dela*, é ele ter, em determinado grau, a possibilidade de afastar-se dos negócios próprios privados. Dele dispõem, ao máximo, os rentistas de todas as espécies: rentistas de terras, de escravos, de gado, de casas e de títulos e valores. Em segundo lugar, vêm aqueles profissionais cujos negócios lhes facilitam em alto grau a execução acessória das tarefas políticas: indivíduos responsáveis por empreendimentos sujeitos à mudança das estações (portanto, agricultores), advogados (por terem um "escritório") e alguns outros profissionais liberais; também, em grande parte, comerciantes patrícios com negócios ocasionais. Por último vêm os empresários industriais e artesanais, e os trabalhadores. Toda democracia imediata tende a passar para a "administração honorária". Idealmente, por ser considerada particularmente qualificada por experiência e objetividade, materialmente, por ser muito barata ou, em certas circunstância, até gratuita. O funcionário honorário possui, em parte, os meios administrativos materiais, ou, então, emprega o patrimônio próprio para este fim, e, em parte, recebe-os da associação.

1. A casuística do funcionalismo honorário, como qualidade *estamental*, será examinada mais tarde. A fonte primária, em todas as sociedades primitivas, é a riqueza, cuja posse constitui freqüentemente o único fundamento da qualidade de "cacique" (condições, veja capítulo IV). Além disso, pode aparecer, em primeiro plano, dependendo do caso, a consideração carismático-hereditária ou a possibilidade de afastar-se dos negócios privados.

2. Em oposição à *township* dos americanos que, com base no direito natural, favorece o rodízio efetivo, freqüentemente observa-se, nas listas de funcionários dos cantões suíços com democracia imediata, a repetição contínua dos mesmos nomes e, muito mais ainda, das mesmas famílias. A maior *possibilidade de afastar-se dos negócios próprios* (para aparecer na assembléia obrigatória) constituía também nas comunidades germânicas e nas cidades do norte da Alemanha, parte das quais era inicialmente estritamente democrática, uma das fontes da diferenciação entre os *meliores* e o patriciado de conselheiros e demais cidadãos.

3. A administração honorária é encontrada em associações de todas as espécies, tipicamente também, por exemplo, nos partidos políticos não-burocratizados. Ela significa sempre: administração extensiva e, portanto, *quando* necessidades econômicas e administrativas atuais e muito urgentes requerem uma ação precisa, apesar de ser "gratuita" para a associação, pode chegar a ser muito "onerosa" para cada membro individual.

Tanto a democracia imediata genuína quanto a administração honorária falham tecnicamente quando se trata de associações que excedem certa (elástica) quantidade (alguns milhares de membros com direitos plenos) ou quando se trata de tarefas administrativas que, por um lado, exigem formação profissional e, por outro, continuidade na direção. Se nestas condições se trabalha com funcionários profissionais permanentes ao lado de dirigentes que sempre mudam, ocorre normalmente de a administração estar *de fato* nas mãos dos primeiros, os quais fazem o serviço, enquanto que a intervenção dos últimos conserva um caráter substancialmente diletante.

Um exemplo típico deste caso é a situação dos reitores universitários que se revezam e que, como cargo acessório, administram assuntos acadêmicos, em oposição à dos síndicos e, em certas circunstâncias, também dos funcionários burocráticos. Somente um presidente universitário autônomo e eleito a longo prazo (do tipo norte-americano) — prescindindo-se de

personagens extraordinárias — poderia criar uma "administraçao autônoma" das universidades que não se limitasse a palavras solenes e presunção. E somente a vaidade dos colégios acadêmicos, por um lado, e o interesse de poder da burocracia, por outro, resistem a deduzir tais conseqüências. O mesmo ocorre, *mutatis mutandis*, por toda parte.

Além disso, a democracia imediata, livre de dominação, e a administração honorária só podem existir em sua forma genuína enquanto não aparecem *partidos* como formações *duradouras*, lutando entre si pela apropriação dos cargos. Pois assim que isto ocorre, os *líderes* e o quadro administrativo do partido que luta e vence — por quaisquer meios — constituem uma estrutura de *dominação*, apesar de conservar todas as formas da administração até então existente.

Esta é uma forma bastante freqüente de rompimento com as condições "antigas".

11. Representação

§ 21. Por representação entendemos *primordialmente* a situação já exposta (capítulo I, § 11) na qual as ações de determinados membros da associação (representantes) são imputadas aos demais ou devem ser consideradas por estes como vigentes de modo "legítimo" e "vinculante", como de fato ocorre.

Dentro das *dominações* associativas, a representação assume várias formas típicas:

1. Representação apropriada. O dirigente (ou um membro do quadro administrativo) tem por apropriação o direito de representação. Nesta forma, ela é muito antiga e encontra-se em associações de dominação patriarcais e carismáticas (carismático-hereditárias, carismáticas de cargo) de caráter muito diverso. O poder representativo tem dimensão *tradicional*.

A este tipo pertencem os xeques de clãs e os caciques de tribos, os *schreschths* de castas, os hierarcas hereditários de seitas, os *patels* de aldeia, os chefes de regiões fronteiriças (*Obermärker*), os monarcas hereditários e todos os dirigentes semelhantes, patriarcais e patrimoniais, de associações de todas as espécies. Autorizações para concluir contratos e acordos, com caráter estatutário, com os anciãos das associações vizinhas já se encontram em situações de resto bastante primitivas (Austrália).

Muito próxima à representação apropriada está:

2. a representação estamental (por direito próprio). *Não* se trata de "representação" propriamente dita, porque, sob certo ponto de vista, se limita primariamente a representar e fazer valer direitos (apropriados) *próprios* (privilégios). Mas adquire caráter de representação (e por isso é às vezes considerada como tal), na medida em que o efeito da aprovação de um acordo estamental atinge, *além* da pessoa do privilegiado, as camadas não-privilegiadas, não apenas de dependentes imediatos, como também de outras pessoas que não têm direitos estamentais. E isto porque, em regra o *vínculo* destes últimos aos convênios dos privilegiados é pressuposto como evidente ou toma o caráter de uma pretensão expressa.

A este tipo pertencem todas as cortes feudais e assembléias de grupos estamentalmente privilegiados, mas especialmente os "estamentos" da baixa Idade Média alemã e da época moderna. Na Antiguidade e nos países não-europeus, essa instituição é representada somente por alguns exemplares isolados, sem constituir uma "fase transitória" geral.

3. Contrastando mais acentuadamente com a instituição anterior está a *representação vinculada*: representantes eleitos (ou determinados por rodízio, sorteio ou outros meios semelhantes), cujo poder representativo é limitado interna ou externamente por *mandato imperativo* e direito de revocação, e vinculado ao consentimento dos representados. Esses "representantes" são, na verdade, funcionários daqueles que representam.

Desde sempre o mandato imperativo desempenhou um papel importante e em associações de natureza bastante diversa. Os representantes eleitos das comunas francesas, por exemplo, estavam quase sempre vinculados a seus *cahiers de doléances*. Em nosso tempo, esse tipo de representação é encontrado particularmente nas repúblicas de sovietes, onde constituem um sucedâneo da democracia imediata, impossível em associações de massas. Mandatários vinculados eram encontrados também em associações de natureza mais diversa fora do Ocidente medieval e moderno, mas *nunca* alcançaram muita importância histórica.

4. *Representação livre*. O representante, em regra eleito (eventualmente designado, formalmente ou de fato, por rodízio), não está ligado a instrução alguma, mas é senhor de suas ações. Seu dever consiste em seguir as convicções próprias *objetivas* e não os interesses de seus delegantes.

A representação livre, neste sentido, é não raramente a conseqüência inevitável de insuficiência ou falha das instruções. Em outros casos, porém, constitui o sentido autêntico da eleição de um representante, o qual é então o *senhor* de seus eleitores, e não o "servidor" deles. Adotaram especialmente esse caráter as modernas representações parlamentares, as quais têm em comum, nesta forma, a objetivação geral — vinculação a *normas* abstratas (políticas, éticas) — que é a característica do poder legal.

Essa particularidade aplica-se em grau máximo às *corporações* representativas das modernas associações políticas: os parlamentos. Sua função não pode ser explicada sem a intervenção voluntarista dos *partidos*: são estes últimos que apresentam os candidatos e programas aos cidadãos politicamente passivos e criam, por compromisso ou votação, dentro do parlamento, as normas para a administração, controlam-na, apóiam-na com sua confiança e a derrubam com a recusa permanente de confiança — *quando* conseguem obter a *maioria* dos votos nas eleições.

O líder do partido e o quadro administrativo por ele designado — os ministros, secretários e eventualmente subsecretários de Estado — são os dirigentes "políticos" do Estado, isto é, dependem em sua posição da vitória eleitoral de seu partido e, quando da derrota deste, são obrigados a pedir demissão. Onde a dominação de partido está plenamente desenvolvida, eles são impostos ao senhor formal, o príncipe, mediante as eleições parlamentares; o príncipe, expropriado do poder de mando, fica reduzido ao papel de

1) escolher, em negociações com os partidos, o dirigente e legitimá-lo formalmente pela nomeação, além de

2) funcionar como órgão legalizador das disposições do atual chefe de partido no cargo de dirigente.

O "gabinete" dos ministros, isto é, o comitê do partido majoritário pode estar materialmente organizado de modo mais monocrático ou mais colegial; este último modo é inevitável em gabinetes de coalizão; o primeiro é a forma que funciona com maior precisão. Os meios de poder habituais — guardar como segredo o conhecimento de serviço e mostrar solidariedade para fora — servem de proteção contra os ataques de adversários ou de partidários em busca de cargos. Em caso de ausência de divisão de poderes *material* (efetiva), esse sistema significa apropriação plena de todo o poder pelos atuais quadros do partido: os cargos de dirigentes, e também grande parte dos

cargos de funcionários, transformam-se em prebendas dos partidários: *governo parlamentar de gabinete*.

Às exposições dos *fatos*, encontradas no brilhante escrito político polêmico de W. Hasbach [*Die parlamentarische Kabinettsregierung* (1919)] contra este sistema (chamado erroneamente "descrição política"), voltaremos em várias ocasiões. *Meu* próprio escrito, *Parlament und Regierung im neu geordneten Deutschland*, [1918] acentuou expressamente seu caráter de escrito polêmico nascido *somente* da situação atual.

Quando a apropriação do poder pelo governo de partido não é completa, sendo que o príncipe (ou um presidente em posição correspondente, como, por exemplo, um presidente eleito de modo plebiscitário) representa um poder próprio, especialmente no patronato dos cargos (inclusive os dos oficiais do exército), trata-se então de um *governo constitucional*. Este pode existir particularmente quando há *divisão de poderes* formal. Um caso especial é representado pela coexistência de uma presidência plebiscitária e um parlamento representativo: *governo representativo-plebiscitário*.

Por outro lado, a direção de uma associação governada de modo parlamentar puro pode ser nomeada simplesmente mediante a eleição das autoridades governamentais (ou do dirigente) pelo parlamento: *governo representativo*.

O poder de governo dos órgãos representativos pode estar limitado e legitimado, em alto grau, pela admissão de uma consulta direta dos dominados: *constituição de referendum*.

1. Própria do Ocidente não é a representação *por si*, mas a representação *livre* e sua união em corporações parlamentares; na Antiguidade e em outros lugares, só a encontramos em forma rudimentar (assembléias de delegados em ligas de cidades, porém sempre com mandatos vinculados).

2. O rompimento do mandato imperativo esteve condicionado, em considerável grau, à atitude dos príncipes. Ao anunciar as eleições, os reis franceses exigiam sempre, para os delegados dos *états généraux*, a *liberdade* de poder votar a favor das propostas do rei, pois de outro modo o mandato imperativo teria obstruído tudo. No parlamento inglês, sua composição (a ser examinada ainda) e regulamento levaram ao mesmo resultado. O quanto, em conseqüência disso, os membros do parlamento se consideravam um *estamento* privilegiado, até as reformas eleitorais de 1867, em nada fica mais evidente do que na exclusão rigorosa do público (multas bastante graves para os jornais que informavam sobre as sessões, ainda no meado do século XVIII). A teoria de que o deputado parlamentar é "representante do povo inteiro", *isto é*, de que ele não está vinculado a mandatos (não é "servidor", mas — francamente falando — senhor), já estava desenvolvida na literatura antes de a Revolução Francesa dar-lhe a forma (palavrosa) desde então considerada a clássica.

3. Não cabe examinar aqui como o rei inglês (e outros, segundo este exemplo) foi gradualmente expropriado pelo governo de gabinete não-oficial e orientado puramente por interesses de partido, e as razões desse desenvolvimento, singular enquanto tal (e não tão "casual" como se costuma afirmar, considerando-se a ausência de uma *burocracia* na Inglaterra), porém de significação universal. Tampouco o sistema representativo-plebiscitário americano da divisão de poderes funcional, o desenvolvimento do *referendum* (em sua essência, um instrumento de desconfiança para com parlamentos corruptos) e, mesclada com este, a democracia *puramente* representativa na Suíça e atualmente também em alguns estados alemães. Trata-se aqui apenas de fixar alguns dos tipos principais.

4. A chamada monarquia "constitucional", que em suas características essenciais inclui sobretudo a apropriação do patronato de cargos, inclusive o de ministro, e do poder de mando militar pelo monarca, pode ser *de fato* muito parecida com a puramente parlamentar (inglesa),

assim como esta última não exclui, de modo algum, a participação efetiva na direção da política de um monarca politicamente *capaz* (Eduardo VII), por considerá-lo somente um figurante. Quanto aos detalhes, veja adiante.

5. As corporações representativas não são necessariamente "democráticas", no sentido de igualdade dos direitos (eleitorais) de todos. Muito ao contrário, veremos que o solo clássico da estabilidade da dominação parlamentar costuma ser uma aristocracia ou plutocracia (como na Inglaterra).

Relação com a economia. Esta é altamente complicada e ainda será examinada separadamente. Antecipamos aqui somente os seguintes aspectos gerais:

1. A desagregação dos fundamentos econômicos dos antigos estamentos condicionou a transição para a representação "livre", na qual aquele que possui dotes demagógicos encontrou o caminho aberto, sem consideração de sua pertinência estamental. A causa da desagregação foi o capitalismo moderno.

2. A exigência de *calculabilidade* e confiabilidade no funcionamento da ordem jurídica e da administração — necessidade vital do capitalismo racional — conduziu a burguesia ao caminho de pretender limitar o poder do príncipe patrimonial e da nobreza feudal, mediante uma corporação na qual a *burguesia* tivesse participação decisiva e controlasse a administração e as finanças, além de cooperar nas modificações da ordem jurídica.

3. O desenvolvimento do proletariado, no momento dessa transformação, não alcançara o ponto em que este último pudesse apresentar-se como poder *político* e parecer um perigo para a burguesia. Além disso, eliminava-se, sem escrúpulos, mediante o direito eleitoral censitário, toda ameaça à posição de poder das camadas proprietárias.

4. A racionalização *formal* da economia e do Estado, favorável ao interesse do desenvolvimento capitalista, podia ser fortemente favorecida mediante os parlamentos. Ganhar influência sobre os partidos parecia fácil.

5. A demagogia dos partidos então existentes seguiu o caminho da ampliação do direito eleitoral. A necessidade de ganhar o proletariado em caso de conflitos exteriores e a esperança — frustrada — posta em seu caráter "conservador" em relação à burguesia levaram por toda parte os príncipes e ministros a favorecer o direito eleitoral (por fim) *igual*.

6. Os parlamentos funcionaram normalmente enquanto estavam dentro deles — por assim dizer — "entre iguais" as classes que possuíam "educação e propriedade" — funcionários *honorários*, portanto —, com a predominância não dos partidos orientados puramente pelos interesses de classe, mas das oposições estamentais, condicionadas pela *natureza* diversa da propriedade. Com o início do poder dos partidos puramente classistas, especialmente dos proletários, transformou-se e continua a se transformar a situação dos parlamentos. No mesmo grau, porém, contribui para isso a burocratização dos *partidos* (sistema do *caucus*), cujo caráter é especificamente *plebiscitário* e transforma o deputado de "senhor" dos eleitores em *servidor dos líderes da "máquina" do partido*. Sobre isso, cabe falar ainda em particular.

§ 22. 5. Denominamos *representação por representantes de interesses* aquele tipo de corpos representativos nos quais os membros não são nomeados de modo livre e sem consideração da pertinência profissional, estamental ou de classe, mas classificados segundo a profissão e a situação estamental ou de classe e nomeados por seus iguais, reunindo-se — como se costuma dizer hoje em dia — numa "representação de categorias profissionais".

Uma representação desse tipo pode ter um significado fundamentalmente diverso
1) segundo a natureza das profissões, estamentos e classes admitidos;
2) se a votação ou o compromisso forem o meio de resolver conflitos; e,
3) no primeiro caso, dependendo da participação numérica de cada categoria.

Ela pode ter caráter tanto extremamente revolucionário quanto extremamente conservador. Em todo caso, é produto do nascimento de grandes partidos *classistas*.

Em condições normais, a intenção de criar esse tipo de representação está ligada a outra, de *privar* determinadas camadas do direito eleitoral; e isto se refere ou,

a) *materialmente*, às massas sempre preponderantes por seu número, mediante determinada distribuição dos mandatos às profissões ou,

b) *formalmente*, às camadas predominantes por sua posição de poder econômico, mediante a limitação do direito eleitoral às camadas não-proprietárias (o chamado *Estado de conselhos*).

Por este tipo de representação debilita-se — pelo menos teoricamente — a *ação* ligada exclusivamente a determinados interesses (dos partidos), na política, ainda que esta não seja eliminada, conforme mostra toda a experiência. Teoricamente, a importância dos meios financeiros para a eleição *pode* ser enfraquecida, mas isso também de modo duvidoso. O caráter das corporações representativas deste tipo tende à *ausência de um líder*. Pois como representantes *profissionais* de interesses só entram em consideração aqueles que podem colocar todo seu tempo a serviço da representação de interesses, isto é, tratando-se de camadas sem recursos, os secretários a soldo das associações de interessados.

1. A representação que utiliza o *compromisso* como meio de resolver conflitos é própria de *todas* as corporações "estamentais" antigas. O compromisso domina hoje nas "comunidades de trabalho" e em todo lugar onde a ordem prescreve a *itio in partes* e negociações entre os diversos grêmios que discutem e resolvem os assuntos separadamente. Como é impossível encontrar uma expressão numérica para a "importância" de uma profissão e como, sobretudo, os interesses das *massas* de trabalhadores e dos (cada vez mais reduzidos) empresários — cujos votos, por serem particularmente especializados, ainda que seus portadores sejam pessoalmente interessados, devem ter um peso que *prescinda* de seu número — são em grande parte antagônicos, uma "votação" formal, em caso de participação de elementos muito heterogêneos por estamento ou classe, é um absurdo mecanizado: o voto, como *ultima ratio*, é característico de *partidos* em discussão e em busca de compromissos, e não de "estamentos".

2. Tratando-se de "estamentos", o voto é adequado quando a corporação se compõe de elementos *socialmente* mais ou menos *homogêneos*, por exemplo, somente de trabalhadores, como nos "conselhos". O protótipo representa a *mercadanza* da época das lutas entre as corporações: composta de delegados de cada corporação, votando pelo sistema majoritário, *mas* de fato sob a pressão do perigo de separação quando ficam em minoria as corporações mais poderosas. Já a admissão de "empregados" aos conselhos cria problemas: sua participação nos votos foi, em regra, mecanicamente limitada. A situação se complica mais ainda quando se admitem neles representantes de camponeses e artesãos. E não há como decidir por *votos* quando entram as chamadas profissões "superiores" e os empresários. A composição "paritária" de uma comunidade de trabalho, com sistema de *votação*, significa que o apoio de sindicalistas "amarelos" leva os empresários à vitória ou o apoio de empresários aduladores ajudam os trabalhadores a vencer: isto é, que os elementos decisivos são os que mais desprezam a *dignidade* de sua classe.

Mas também *entre* os trabalhadores dos "conselhos" *puramente* proletários apareceriam, em tempos tranqüilos, antagonismos agudos que, além de causar provavelmente a paralisação efetiva dos conselhos, acarretariam todas as oportunidades para uma política que se aproveitaria habilmente da rivalidade entre os interessados: esta é a razão por que a burocracia é tão favorável à idéia dos conselhos. A mesma oportunidade existiria para os representantes de camponeses em relação aos de operários. Em todo caso, qualquer composição *não* estritamente revolucionária

dessas corporações representativas resultaria, em última instância, em *nada mais* do que numa nova oportunidade para a "geometria de círculo eleitoral", ainda que em outra forma.

3. As possibilidades das representações "profissionais" não são pequenas. Em tempos de estabilização do desenvolvimento técnico-econômico, serão *extremamente* grandes. Em tais condições, porém, diminuirão em todo caso e em grande parte as atividades dos partidos. Mas enquanto *não* exista esse pressuposto, não é possível pensar que as corporações representativas profissionais possam eliminar os partidos. Ao contrário, desde os "conselhos de empresa" — onde já podemos observar o processo — até o Conselho Econômico do Reich criam-se inúmeras prebendas novas para membros fiéis dos partidos, as quais naturalmente são aproveitadas. Dá-se uma politização da vida econômica e uma economização da vida política. Diante de todas essas possibilidades, pode-se tomar posições fundamentalmente diversas, dependendo da posição valorativa última que se adote. Só que os fatos são estes, e não outros.

Tanto a representação parlamentar genuína com atividades voluntárias de interessados, na política, quanto a organização plebiscitária dos partidos, desenvolvida a partir da primeira, com suas conseqüências, ou a idéia moderna da representação *racional* por representantes de interesses são próprias do Ocidente e só explicáveis pelo desenvolvimento ocidental dos estamentos e das classes, o qual, já na Idade Média, criou ali, e somente ali, as formas precedentes. *Somente* ali existiam "cidades" e "estamentos" (*rex et regnum*), "burgueses" e "proletários".

Capítulo IV

ESTAMENTOS E CLASSES

1. Conceitos

§ 1. Chamamos "*situação de classe*" a oportunidade típica de

1) abastecimento de bens,

2) posição de vida externa,

3) destino pessoal,

que resulta, dentro de determinada ordem econômica, da extensão e natureza do poder de disposição (ou da falta deste) sobre bens ou qualificação de serviço e da natureza de sua aplicabilidade para a obtenção de rendas ou outras receitas.

Chamamos "*classe*" todo grupo de pessoas que se encontra em igual situação de classe.

a) Classe de *classe proprietária* é aquela em que as diferenças de propriedade determinam primariamente a situação de classe.

b) *classe aquisitiva* é a que apresenta oportunidades de valorização de bens ou serviços que lhe determinam primariamente a situação de classe.

c) *classe social* é a totalidade daquelas situações de classe *entre* as quais uma mudança

α) pessoal,

β) na sucessão das gerações

é facilmente possível e costuma ocorrer tipicamente.

Sobre o fundamento de todas as três categorias de classe podem surgir associações dos interessados classistas (associações de classe). Mas isto não ocorre necessariamente: situação de classe e classe nada mais indicam do que a existência de situações de interesses típicas *iguais* (ou semelhantes) em que um indivíduo se encontra junto com muitos outros. Em princípio, o poder de disposição sobre os diversos tipos de bens de consumo, meios de produção, patrimônio, meios de aquisição e qualificação de serviço constituem, em cada caso, uma situação de classe especial, e somente a falta total de "qualificação" de pessoas sem propriedade, obrigadas a ganhar a vida por seu trabalho com ocupações inconstantes, representa uma situação de classe homogênea. As transições de uma classe para outra podem ser ou não fáceis e fluentes, em grau muito diverso; por isso, difere também, no mesmo grau, a unidade das classes sociais.

a) A importância primária de uma classe *proprietária* positivamente privilegiada está

α) na monopolização do abastecimento com bens de consumo de preços elevados (onerosos), na compra,

β) na situação de monopólio e na possibilidade de uma política monopolista planejada, na venda,

γ) na monopolização da oportunidade de formação de patrimônio por meio de excedentes não-consumidos,

δ) na monopolização das oportunidades de formação de capital por meio de poupança; portanto, da possibilidade de investimentos de patrimônio como capital de empréstimo e, com isso, de disposição sobre as posições de dirigentes (de empresas),

ε) nos privilégios estamentais (de educação), desde que sejam onerosos.

I. Classes proprietárias positivamente privilegiadas são tipicamente os *rentistas*. Estes podem ser:

a) rentistas de seres humanos (proprietários de escravos);
b) rentistas de terras;
c) rentistas de minas;
d) rentistas de instalações (proprietários de instalações de trabalho e aparelhos);
e) rentistas de navios;
f) credores e, neste caso:
α) credores de gado;
β) credores de cereais;
γ) credores de dinheiro;
g) rentistas de valores.

II. Classes proprietárias negativamente privilegiadas são tipicamente:

a) objetos de propriedade (dependentes — veja no parágrafo sobre o "estamento"),
b) desclassificados (*proletarii*, no sentido da Antiguidade);
c) endividados;
d) "pobres".

Entre elas estão as "classes médias", que abrangem as camadas, de todas as espécies, que dispõem de propriedade ou qualidades de educação e daí obtêm sua renda. Algumas delas *podem* ser "classes aquisitivas" (empresários — em grande parte positivamente privilegiados —, proletários — negativamente privilegiados), mas nem todas (camponeses, artesãos, funcionários).

A articulação das classes proprietárias puras não é "dinâmica", isto é, *não* leva necessariamente a *lutas* e revoluções de classe. A classe proprietária dos rentistas de seres humanos, positivamente privilegiada em alto grau, por exemplo, encontra-se muitas vezes ao lado da muito menos positivamente privilegiada dos camponeses, ou até dos desclassificados, *sem* que haja antagonismo de classe, e às vezes existe até solidariedade entre elas (por exemplo, em relação aos dependentes). Somente o antagonismo de classes proprietárias entre

1) rentistas de terras e desclassificados, ou
2) credores e devedores (muitas vezes: patrícios urbanos e camponeses ou artesãos urbanos)

pode levar a lutas revolucionárias, as quais, no entanto, *não* necessariamente têm o fim de mudar a constituição econômica, mas primariamente apenas o de obter acesso à propriedade ou a distribuição desta (revoluções de classes proprietárias).

•

Um exemplo clássico do antagonismo de classe é a situação do *poor white trash* (brancos sem escravos) em relação aos proprietários de *plantations*, nos estados sulistas dos Estados Unidos. O *poor white trash* era *muito mais* hostil aos negros do que os proprietários de *plantations*,

dominados freqüentemente, em sua situação, por sentimentos patriarcais. Os exemplos principais da luta dos desclassificados contra os proprietários estão na Antiguidade, do mesmo modo que dos antagonismos: credor × devedor e rentista de terras × desclassificado.

§ 2. *b*) A importância primária de uma *classe aquisitiva* positivamente privilegiada está

α) na monopolização da direção da produção de bens, no interesse dos fins lucrativos dos membros de sua classe,

β) no asseguramento de suas possibilidades aquisitivas pela influência sobre a política econômica das associações políticas e de outras.

I. Classes aquisitivas positivamente privilegiadas são tipicamente *empresários*:

a) comerciantes;

b) armadores;

c) empresários industriais;

d) empresários agrários;

e) banqueiros e empresários financeiros e, *em certas circunstâncias:*

f) "profissionais liberais" com capacidade ou formação especial (advogados, médicos, artistas);

g) trabalhadores com qualidades monopólicas (próprias ou adquiridas).

II. Classes aquisitivas negativamente privilegiadas são tipicamente *trabalhadores*, em suas diversas categorias qualitativamente diferenciadas:

a) qualificados;

b) treinados para determinado serviço;

c) não-qualificados.

Entre eles encontram-se também aqui, como "*classes médias*", os camponeses e artesãos autônomos. Além disso, freqüentemente:

a) funcionários (públicos e privados);

b) a categoria mencionada em *I f* e os trabalhadores com qualidades monopólicas excepcionais (próprias ou adquiridas — *I g*);

c) Classes *sociais* são

α) os trabalhadores em seu conjunto, e isto tanto mais quanto mais automatizado se torna o processo de trabalho,

β) a pequena burguesia,

γ) os intelectuais sem propriedade e os especialistas profissionais (técnicos, "empregados" comerciais e outros, funcionários públicos, eventualmente com separação social *muito* rigorosa entre eles, segundo o *custo* da educação);

δ) as classes dos proprietários e privilegiados por educação.

O final interrompido de *O capital*, de Karl Marx, pretendia evidentemente ocupar-se do problema da unidade de classe do proletariado, apesar de sua diferenciação qualitativa. Para tanto é decisiva a importância crescente do trabalho "treinado" na própria máquina, dentro de prazos relativamente curtos, à custa do "qualificado" e às vezes também do "não-qualificado". Sem dúvida, capacidades treinadas são freqüentemente monopólicas (tecelões alcançam às vezes o rendimento ótimo depois de cinco anos!). O trânsito para uma vida de pequeno-burguês "autônomo" era antigamente o objetivo de todo trabalhador, mas a possibilidade da realização torna-se cada vez menor. Na sucessão das gerações, tanto para *α* quanto para *β*, o "ascenso" à classe social *γ* (técnicos, empregados comerciais) é relativamente o mais fácil. Dentro da classe *δ*, o dinheiro compra progressivamente — pelo menos na sucessão das gerações — *tudo*. A classe *γ* tem [particularmente] nos bancos e nas empresas de sociedades por ações oportunidades de ascenso a *δ*, assim como os funcionários públicos [quando ocupam posições superiores].

Uma *ação* de classe com caráter de relação associativa cria-se com maior facilidade

a) contra os portadores *imediatos* de interesses opostos (trabalhadores contra empresários, e não [contra] acionistas, os quais de fato obtêm renda sem trabalhar; tampouco: camponeses contra proprietários de terras);

b) somente em situações de classe tipicamente semelhantes para *massas* de pessoas;

c) em caso de possibilidade técnica de fácil reunião, especialmente nas comunidades de trabalho localmente concentradas (comunidade de oficina),

d) somente em caso de *condução* para fins evidentes, os quais regularmente são impostos e interpretados por pessoas não pertencentes à classe (os intelectuais).

§ 3. Denominamos *situação estamental* um privilegiamento típico positivo ou negativo quanto à consideração social, eficazmente reivindicado. Baseia-se

a) no modo de vida e, por isso,

b) no modo formal de educação e, nesse caso,

α) em *aprendizagem* empírica ou

β) racional, e nas formas de vida correspondentes;

c) no prestígio derivado de descendência ou profissão.

Na prática, a situação estamental manifesta-se, sobretudo,

α) no *connubium*,

β) na comensalidade e, eventualmente,

γ) com freqüência, na apropriação monopólica de oportunidades de aquisição privilegiadas ou na estigmatização de determinados modos de aquisição,

δ) em convenções estamentais ("tradições") de outra espécie.

A situação estamental *pode* basear-se numa situação de classe de natureza unívoca ou ambígua. Mas *não* se determina somente por ela: a posse de dinheiro e a posição de empresário não são, *por si*, qualificações estamentais — ainda que possam levar a estas; nem a falta de patrimônio constitui, *por si*, uma desqualificação estamental, ainda que também possa levar a esta. A situação estamental, por outro lado, pode condicionar em parte ou totalmente uma situação de classe, sem ser-lhe idêntica. A situação de classe de um oficial, funcionário ou estudante, determinada por seu patrimônio, pode ser muito diversa sem que difira a situação estamental, porque o modo de vida criado pela educação é o mesmo, nos pontos estamentalmente decisivos.

Denominamos "estamento" uma pluralidade de pessoas que, dentro de uma associação, gozam efetivamente

a) de uma consideração estamental especial e eventualmente, também, portanto,

b) de monopólios estamentais especiais.

Os estamentos podem originar-se

a) primariamente, de um modo de vida estamental próprio e, dentro deste, particularmente, da natureza da *profissão* (estamentos por modo de vida e por profissão),

b) secundariamente, de modo carismático-hereditário, com base em pretensões eficazes de prestígio, em virtude de descendência estamental (estamentos por nascimento),

c) da apropriação estamental de poderes de mando políticos ou hierocráticos, como monopólios (estamentos políticos ou hierocráticos).

O desenvolvimento dos estamentos por nascimento é, em regra, uma forma da apropriação (hereditária) de privilégios por uma associação ou por indivíduos qualificados. Toda apropriação fixa de determinadas possibilidades, especialmente a de mando ou a de aquisição, tende a levar à formação de estamentos. E toda formação de estamen-

tos tende a levar à apropriação monopólica de poderes de mando e oportunidades aquisitivas.

Enquanto que as classes aquisitivas crescem com base na economia orientada pelo mercado, os estamentos nascem e existem preferencialmente com base na provisão de necessidades de tipo monopólico-litúrgico, feudal ou estamental-patrimonial de associações. Chamamos uma sociedade "estamental" quando a estruturação social orienta-se preferencialmente pelos estamentos, e "classista" quando esta orienta-se preferencialmente pelas classes. Entre as classes, a mais próxima ao "estamento" é a classe "*social*", e a mais distante, a "classe aquisitiva". Com freqüência, estamentos são constituídos basicamente por classes proprietárias.

Toda sociedade estamental é *convencional*, regulada por normas de modo de vida, criando, por isso, condições de consumo economicamente irracionais e impedindo, deste modo, por apropriações monopólicas e eliminação da disposição livre sobre a própria capacidade aquisitiva, a formação livre do mercado. Ainda trataremos disso em particular.

Estamentos guerreiros[1]

I. *Carismáticos:*

1. Os *membros do séquito*. Admitidos, em regra, mediante um pacto especial de fidelidade com os senhores.

   Assim, a *trustis* merovíngia (os *antrustiones*, "qui in truste dominica est", segundo a *Lex Salica* em sua redação mais antiga), mediante o juramento de fidelidade com as armas: o séquito militar montado, de proteção (daí o nome, interpretado como *adjutorium*). Talvez uma imitação das *scholae* bizantinas (veja adiante).

   Privilégios: *a*) resgate de sangue triplo. Originalmente, estavam na *trustis* francos livres, romanos e escravos; mais tarde, apenas homens livres;
   b) procedimento jurídico especial (Lex Salica 106);
   c) penitência em caso de testemunho contra um companheiro;
   d) sustento na mesa do senhor *ou* — mais tarde — em economias separadas enfeudadas;
   e) participação no aconselhamento do senhor;
   f) emprego preferencial em funções oficiais importantes e cargos domésticos.

2. A *trustis* desapareceu no século XII. Os membros dos séquitos carolíngios chamavam-se *satillites, milites, viri militares* e eram, em parte, vassalos livres, em parte, ministeriais. Os *consiliarii* eram, em parte, funcionários da corte, em parte, funcionários honorários externos.

   A admissão à *trustis* baseava-se principalmente na *educação* estamental na corte, para a qual as famílias abastadas enviavam cada vez mais seus filhos.

II. *Tradicionais:*

1. *Servos* do rei: *pueri regis* ou *pueri aulici* (provavelmente também a *Adelschalke*, na Baviera), às vezes *antrustiones*. *Não-livres*, portanto: resgate de sangue duplo.
2. Não-livres *in horte*, colonos militarmente armados, escravos, ministeriais. Em caso de guerreiros profissionais, estes são chamados *honorati* e têm direito ao porte de armas e possibilidade de receber *beneficia*.

III. *Feudais:*

Vassalos livres do rei, mediante contrato livre, enfeudados vitaliciamente, inicialmente, com armas, poderes de mando políticos, terras ou rendas, em troca de recomendação, juramento de fidelidade e obediência garantida pela *honra* estamental.

Qualificação estamental: modo de vida cavaleiresco e educação cortesã e militar. Esta condição prévia só se deu pela diferenciação entre os *milites* e os ministeriais do senhor, recrutados sobretudo de *vassus* (palavra celta) livres. Originalmente: estamento determinado pela profissão e pela natureza da relação com o senhor.

Com a apropriação dos feudos, ao contrário: qualificação carismático-*hereditária*, em virtude da vida cavaleiresca dos *antepassados*, para receber feudos.

Estamentos guerreiros

A. *Homens livres.*

1. *Companheiros* guerreiros carismáticos: associações da *casa dos homens*. Admissão após a prova de ascese heróica e o noviciado, mediante cerimônia de iniciação.

---

1. O que segue constitui evidentemente um esboço — incompleto — de uma casuística da formação dos estamentos. Os dois esboços encontrados nas obras póstumas são publicados para dar uma idéia da possível continuação. (Nota do organizador.)

Em oposição a:
1) crianças;
2) anciãos;
3) mulheres, entre as quais contam todos os que *não* passaram pela cerimônia de iniciação.
Modo de vida: sem família, no comunismo doméstico da casa dos homens, vivendo de espólio, caça e entrega de alimentos por parte das economias dependentes (mulheres).
Privilégios estamentais: "cavalariça", direito ao porte de armas, trabalho com determinados instrumentos, participação em caçadas e saques, privilégios nas refeições (carne assada), participação nas orgias guerreiras (eventualmente, canibalismo) e nos cultos guerreiros, direito a tributos, disposição sobre terras e escravos, bem como sobre determinadas espécies de gado.
Às vezes, desenvolvimento em direção a clubes secretos com o monopólio de controle de mercadorias e segurança (como a camorra).
Após o período no "grupo dos jovens": saída da casa dos homens, entrada na família ("período de milícia").
Depois de terminar a capacidade de milícia, são enjeitados, mortos ou, ao contrário, venerados como conhecedores da tradição mágica.

2. *Companheiros* guerreiros tradicionais apropriados.
Em oposição a estamentos guerreiros
1) negativamente privilegiados: servos (semilivres e colonos) e escravos,
2) positivamente privilegiados.
O homem livre é *obrigado* a portar armas e — em oposição aos negativamente privilegiados — é o único que tem o *direito* de portá-las. Proporciona suas armas a si mesmo (equipamento próprio) e, para estar em condições para isso, isto é, para estar de posse de seus meios bélicos, tem de ser primitivamente proprietário de grandes *terras*.
Privilégios estamentais: liberdade de residência, isenção de impostos, direitos plenos sobre as terras próprias, participação nas assembléias jurídicas, direito de aclamação na coroação do príncipe.

Segunda Parte

A ECONOMIA E AS ORDENS E PODERES SOCIAIS

Capítulo I

A ECONOMIA E AS ORDENS SOCIAIS

§ 1. Ordem jurídica e ordem econômica

O conceito jurídico e sociológico, e o sentido da ordem jurídica, p. 209. — Efeitos sociológicos e econômicos da ordem jurídica para o indivíduo. Direito estatal e extra-estatal, p. 212.

Quando se fala de "direito", "ordem jurídica" e "norma jurídica", deve-se observar muito rigorosamente a diferença entre os pontos de vista jurídico e sociológico. Quanto ao primeiro, cabe perguntar o que idealmente se entende por direito. Isto é, que significado, ou seja, que *sentido normativo, deveria* corresponder, de modo logicamente *correto*, a um complexo verbal que se apresenta como norma jurídica. Quanto ao último, ao contrário, cabe perguntar o que *de fato ocorre*, dado que existe a *probabilidade* de as pessoas participantes nas ações da comunidade — especialmente aquelas em cujas mãos está uma porção socialmente relevante de influência efetiva sobre essas ações —, considerarem *subjetivamente* determinadas ordens como válidas e assim as tratarem, orientando, portanto, por elas suas condutas. Assim também se determina a relação de princípio entre *direito* e *economia*.

A consideração jurídica ou, mais precisamente, a dogmático-jurídica, propõe-se a tarefa de investigar o sentido correto de normas cujo conteúdo apresenta-se como uma ordem que pretende ser determinante para o comportamento de um círculo de pessoas de alguma forma definido, isto é, de investigar as situações efetivas sujeitas a essa ordem e o modo como isso ocorre. Para esse fim, assim procede: partindo da vigência empírica indubitável daquelas normas, procura classificá-las de modo a encaixá-las num sistema sem contradição lógica interna. Esse sistema é a "ordem jurídica" no sentido jurídico da palavra. A economia social, ao contrário, examina aquelas ações humanas efetivas — que estão condicionadas pela necessidade de orientar-se pela "situação econômica" — em suas conexões efetivas. Chamamos "ordem econômica" a distribuição do efetivo poder de disposição sobre bens e serviços econômicos, que resulta *consensualmente* do modo de equilíbrio de interesses e da maneira como ambos, de acordo com o sentido visado, são de fato empregados, em virtude daquele poder de disposição efetivo baseado no consenso. É evidente que os dois modos de consideração se propõem problemas totalmente heterogêneos, que seus "objetos" não podem entrar imediatamente em contato, e que a "ordem jurídica" ideal da teoria do direito não tem diretamente nada a ver com o cosmos das ações econômicas efetivas, uma vez que ambos se encontram em planos diferentes: a primeira, no plano ideal de vigência pretendida; o segundo, no dos acontecimentos reais. Quando, apesar disso, a ordem

econômica e a jurídica estão numa relação bastante íntima, é porque esta última é entendida não em seu sentido jurídico mas no sociológico: como vigência *empírica*. O sentido da palavra "ordem jurídica" muda então completamente. Não significa um cosmos de normas interpretáveis como logicamente "corretas", mas um complexo de motivos efetivos que determinam as ações humanas reais. Cabe interpretar isso em seus detalhes.

O fato de pessoas quaisquer se comportarem de determinada forma *porque* a consideram prescrita por normas jurídicas é, sem dúvida, um componente essencial da gênese real empírica, e também da perduração, de uma "ordem jurídica". Mas é claro que — como resulta do que foi dito anteriormente[1] sobre a importância da "existência" de ordens racionais — isto não implica que *todos* ou sequer a maioria dos participantes naquelas ações se comportem assim por esse motivo. Ao contrário, isso nunca ocorre. Amplas camadas dos participantes comportam-se de acordo com a ordem jurídica ou porque o mundo circundante o aprova e desaprova o oposto, ou por habituarem-se inconscientemente às regularidades da vida que se tornaram costume, mas não por obediência sentida como dever jurídico. Se esta última atitude fosse universal, então o direito perderia inteiramente seu caráter subjetivo de direito e só seria observado, subjetivamente, como mero costume. Mas enquanto existe a probabilidade de que um aparato coativo [(veja adiante)], num caso dado, force o cumprimento daquelas normas, temos de considerá-las "direito". Também é desnecessário — de acordo com o que foi dito anteriormente[1] — que todos os que compartilham a convicção do caráter normativo de determinadas condutas vivam sempre de acordo com isso. Isso também nunca ocorre e — uma vez que, segundo nossa definição geral, o que decide sobre a "validade" de uma ordem é a "orientação" das ações por esta e não sua "observância" — também não é necessário. O "direito" é para nós uma "ordem" com certas garantias específicas da probabilidade de sua vigência empírica. E por "direito objetivo garantido" entendemos o caso em que a garantia consiste na existência de um "aparato coativo" no sentido anteriormente[2] definido, isto é, de uma ou várias pessoas disponíveis particularmente para impor a ordem por meios coativos especialmente previstos para esse fim (coação jurídica). Os meios coativos podem ser de natureza psíquica ou física, atuar direta ou indiretamente, dirigir-se, dependendo do caso, contra os participantes de uma comunidade consensual ou de uma associação, grupo social ou instituição, para a qual a ordem tem validade (empírica), ou também para o exterior. São as "ordens jurídicas" da associação em questão. Mas nem todas as ordens de vigência consensual para uma relação comunitária são — como veremos adiante — "ordens jurídicas". Tampouco limitam-se à coação jurídica todas as ações "de órgão" das pessoas que constituem o aparato coativo de uma relação comunitária, mas nesta categoria entram apenas, para nós, aquelas cujo sentido vigente consiste em impor a observância de uma ordem *como tal*, isto é, de modo puramente formal, *porque* sua *vigência* é considerada compromissiva e não — segundo o sentido vigente — por motivos de conveniência ou outras condições materiais. É claro que a imposição de uma ordem de fato, no caso individual, pode estar condicionada por uma variedade de motivos: mas só a chamamos "direito" garantido quando existe a probabilidade de, num caso dado, aplicar-se a coação "por causa da ordem mesma" — "coação jurídica".

Nem todo "direito" (objetivo) é — como veremos em várias ocasiões — direito "garantido". Também falamos de direito — "indiretamente garantido" ou "não garan-

[1] Primeira parte, capítulo I § 5.
[2] Primeira parte, capítulo I § 6. Veja também *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. ed., p. 445, nota 1, 444 e seg.

tido" — quando o sentido da vigência de uma norma consiste em que o modo de orientar por ela as ações tem ao menos "conseqüências jurídicas" quaisquer. Isto é: quando há vigência de outras normas quaisquer que vinculam à "observância" ou "infração" das primeiras determinadas probabilidades de uma ação consensual, garantidas, por sua vez, por coação jurídica. No momento certo, teremos de ilustrar mediante exemplos este caso que se aplica a uma área muito ampla da vida jurídica, mas, para simplificar, quando falarmos de "direito", pensaremos *a potiori* em normas diretamente garantidas por coação jurídica. Além disso, nem todo direito (objetivo) garantido está garantido por "força" (perspectiva de coação física). Nem essa forma nem a pertencente à técnica processual de nosso tempo, de fazer valer direitos privados — "queixa" perante um "tribunal" com a conseqüente execução pelo uso da força — constitui para nós a caraterística sociologicamente decisiva do direito, sequer do "direito garantido". A área do chamado direito "público" moderno, isto é, das normas para as ações de órgãos e as ações com referência institucional dentro da instituição Estado, conhece hoje em dia numerosos direitos subjetivos e normas jurídicas objetivas, contra cuja infração só é possível mobilizar um aparato coativo mediante "queixas" ou protestos de círculos de pessoas especialmente autorizadas, não raro um aparato inteiramente destituído de meios de coação física eventual. A questão de existir ou não nesse caso um "direito" garantido é decidida, para a Sociologia, levando-se em conta se, para a execução da coação jurídica sem o uso da força, o aparato coativo se fundamenta numa *ordem* e efetivamente possui tal peso que permita subsistir a *probabilidade*, em grau praticamente relevante, de a norma vigente ser observada em virtude do recurso a essa forma de coação. Hoje em dia, a coação jurídica pelo uso da força é monopólio da instituição Estado. Com base nela, todas as demais comunidades que a praticam são consideradas heterônomas e freqüentemente também heterocéfalas. Mas esta é uma peculiaridade de determinadas fases de desenvolvimento. Falamos de direito "estatal", isto é, de direito garantido pelo Estado, quando e na medida em que a garantia deste — a coação jurídica — é exercida pelos meios coativos específicos, portanto, no caso normal, diretamente físicos da comunidade política. No sentido de direito "estatal", a existência empírica de uma norma jurídica significa, portanto, que, no caso de determinados acontecimentos, se pode contar, em virtude de um consenso, com a probabilidade de uma ação dos órgãos da associação política, a qual, pelo simples fato de eventualmente poder realizar-se, é capaz de conseguir a observância das ordens dedutíveis daquela norma jurídica, de acordo com o modo *habitual* de sua interpretação, ou — quando isso se tornou impossível — o "desagravo" e a "indenização". Aquele acontecimento ao qual se enlaça essa conseqüência — a coação jurídica estatal — pode consistir em determinado comportamento humano (conclusão ou violação de um contrato, delito). Mas isto constitui apenas um caso especial. Pois também no caso das águas de um rio ultrapassarem determinado nível, há a perspectiva, em virtude de normas jurídicas empiricamente vigentes, da aplicação dos meios coativos específicos do poder político, contra pessoas e objetos.

O conceito de vigência de uma "norma jurídica" *não* implica, de modo algum, neste sentido normal, que aqueles que se submetem à ordem o façam principalmente, ou em geral, em razão de existir um aparato coativo (no sentido exposto). Não se trata disso — como logo será explicado. Ao contrário, os motivos da submissão à norma jurídica podem ser de natureza mais diversa. A maioria deles tem — dependendo do caso — caráter mais utilitário ou mais ético ou subjetivamente convencional, pelo temor à desaprovação do mundo circundante. A natureza predominante desses motivos, em cada caso, tem muita importância para o modo e as possibilidades de vigência do próprio direito. Mas, para seu conceito sociológico formal, como queremos empregá-lo, esses

fatos psicológicos são irrelevantes; a única coisa que importa, ao contrário — no caso do direito garantido —, é que existe efetivamente uma probabilidade suficientemente forte de intervenção de um círculo de pessoas especialmente preparado para isto, mesmo nos casos em que se trata *somente* de infração das normas como tais, isto é, quando o motivo da intervenção é puramente formal.

A "vigência" empírica de uma ordem como "norma jurídica" afeta os interesses dos indivíduos em vários sentidos. Especialmente podem resultar dela, para esses indivíduos, *oportunidades calculáveis* de manter a sua disposição bens econômicos ou de adquirir no futuro, sob determinadas condições, a disposição sobre eles. Dar origem a semelhantes oportunidades ou garanti-las é, naturalmente, em caso de direito estatuído, a finalidade que aqueles que pactuam ou impõem uma norma jurídica vinculam em regra a essa norma. Mas o modo de atribuição a alguém dessa possibilidade pode ter duplo caráter. Trata-se ou de uma simples "ação reflexa" da vigência empírica da norma — o sentido consensualmente vigente desta não se destina a *garantir ao indivíduo* as oportunidades que de fato lhe cabem —, ou, ao contrário, de um direito "subjetivo" — o sentido consensualmente vigente da norma está voltado precisamente a dar ao indivíduo semelhante garantia. O fato de alguém, em virtude de uma ordem jurídica estatal, ter um "direito" (subjetivo) significa, portanto, no caso normal que tomamos aqui por base, para a consideração sociológica, que essa pessoa tem a possibilidade — efetivamente garantida pelo sentido consensualmente vigente de uma norma jurídica — de conseguir, para realizar determinados interesses (ideais ou materiais), a ajuda de um "aparato coativo" apto a prestar este serviço. A ajuda consiste, pelo menos no caso normal, em que determinadas pessoas estejam prontas para prestá-la quando alguém a solicite, nas formas habituais, invocando uma "norma jurídica" que lhe garante "apoio". E isso somente devido àquela "vigência", sem consideração de haver motivos de pura conveniência a indicarem-no, nem por graça nem por arbítrio. Existe vigência jurídica quando o apoio jurídico, neste sentido da palavra, funciona em medida relevante, mesmo sem quaisquer meios coativos físicos ou, de outra forma, drásticos. Ou quando (direito não-garantido) a inobservância dela (por exemplo, violar os direitos eleitorais), em virtude de uma norma empiricamente vigente, tem *conseqüências* jurídicas (por exemplo, anulação da eleição), para cuja execução há uma instância correspondente com coação jurídica. Para simplificar, deixaremos por enquanto de lado as possibilidades abertas no caso das "ações reflexas". Um direito subjetivo, no sentido "estatal" da palavra, encontra-se sob a garantia dos meios de poder da autoridade política. Quando há a perspectiva de outros meios coativos, aplicados por outra autoridade que não a política — por exemplo, os de uma autoridade hierocrática — constituindo estes a garantia de um "direito", falamos de direito "extra-estatal", cujas diferentes categorias não cabe examinar aqui. Só queremos lembrar que existem também meios coativos *não*-violentos que podem atuar com a mesma força ou, em certas circunstâncias, até com força maior que os outros. A ameaça de exclusão de uma associação, de um boicote ou de medidas semelhantes, bem como a promessa de vantagens ou desvantagens magicamente condicionadas, neste mundo, ou de remunerações ou castigos, no além, em caso de determinado comportamento, traz freqüentemente — e, para vastas áreas, regularmente — efeitos muito mais seguros, sob determinadas condições culturais, do que o aparato coativo político, nem sempre calculável em suas funções. Com muita freqüência, a coação jurídica pelo uso da força, mediante os aparatos coativos da comunidade política, saiu perdendo diante dos meios coativos de outras autoridades, por exemplo religiosas, e em geral a questão de seu alcance efetivo só é decidida em cada caso individual. Mesmo assim, continuam existindo, em sua realidade sociológica, como "coação jurídica" enquanto seus meios de poder atuam

de modo socialmente *relevante*. A Sociologia ignora a opinião de que só "existe" um "Estado" onde e quando os meios coativos da comunidade política são efetivamente os mais fortes em comparação com os de *todas* as demais. O "direito canônico" é "direito" também ali onde entra em conflito com o direito "estatal", o que ocorreu repetidas vezes e sempre ocorrerá de novo, inevitavelmente, por exemplo, no caso da Igreja católica, mas também de outras, em relação ao Estado moderno. A *zadruga* eslava, na Áustria, não apenas carecia da garantia jurídica estatal, mas suas ordens estavam em parte até em contradição com o direito oficial. Uma vez que a ação consensual que constituía as ordens possuía para elas um aparato coativo próprio, estas representavam mesmo assim o "direito", o qual só no caso de apelação ao aparato coativo estatal não foi reconhecido por este mas afrouxado. Especialmente fora do círculo jurídico europeu continental, ao contrário, não é raro que o direito estatal moderno trate expressamente como "vigentes" também as normas de outras associações e examine decisões concretas destas. Assim, por exemplo, o direito americano protege, de diversas maneiras, o *label* dos sindicatos, regula as condições sob as quais a candidatura de um membro de partido às eleições é considerada "válida"; assim, o juiz inglês interfere, quando chamado, na jurisdição dos clubes, o juiz alemão até examina, em processos por injúria, a conformidade com as convenções de uma recusa de duelo, apesar de este ser proibido por lei etc. Não entramos, aqui, na casuística da questão de até que ponto aquelas ordens se tornam, deste modo, "direito estatal". Por todos esses motivos e, além disso, pela terminologia aqui estabelecida, é claro que nos recusamos a falar somente de "direito" quando, em virtude da garantia da autoridade política, há a perspectiva de coação jurídica. Não temos motivos para fazê-lo. Por nossa parte, falaremos de "ordem jurídica" sempre que exista a perspectiva de aplicação de quaisquer meios coativos, físicos ou psíquicos, realizada por um *aparato* coativo, isto é, por uma ou várias pessoas, disponíveis para este fim, quando se apresente uma situação que o exija, ou seja, sempre que exista uma forma específica de associação para fins de "coação jurídica". A posse de semelhante aparato para exercer coação física não foi desde sempre monopólio da comunidade política. Para a coação física — como mostra a importância do direito garantido somente pela Igreja — nem hoje existe tal monopólio. Além disso, já dissemos que a garantia direta do direito objetivo e de direitos subjetivos mediante um aparato coativo constitui apenas um caso da existência do "direito" e de "direitos". E mesmo dentro dessa área limitada, o aparato coativo pode ser de natureza muito diversa. No caso-limite, pode consistir na probabilidade consensualmente vigente de apoio forçado por parte de *todos* os participantes de uma relação comunitária, em caso de a ordem vigente estar ameaçada. Mas aí, só é possível falar de "aparato coativo" quando a forma de obrigatoriedade dessa tutela forçada está fixamente regulada. O aparato coativo e a forma da coação, em caso de direitos garantidos pelos órgãos da instituição política, podem também ser fortalecidos pelos meios coativos de determinadas associações de interessados: um boicote organizado de crédito ou de locação (listas negras) contra devedores morosos tem, muitas vezes, efeitos mais fortes do que a probabilidade de uma demanda judicial. E, naturalmente, essa coação pode estender-se também a pretensões não garantidas pelo Estado: mesmo assim, estas são direitos subjetivos, só que se baseiam em outros poderes. Não raramente, o direito da instituição Estado bloqueia o funcionamento dos meios coativos de outras associações: assim, o *libel act* inglês impossibilita as listas negras pela exclusão da demonstração da verdade. Mas nem sempre com êxito. As associações e grupos baseados no "código de honra" do duelo, como meio de resolver conflitos, por natureza quase sempre de caráter estamental, são, em geral, com seus meios coativos — substancialmente, tribunais de honra e boicote — os mais fortes e forçam muitas vezes com

pressão específica (como "dívidas de honra") precisamente o cumprimento de obrigações não protegidas ou até estigmatizadas pelo Estado, porém indispensáveis para os fins de sua comunidade (dívidas de jogo, obrigação ao duelo). Em parte, a instituição Estado cedeu a eles. Sem dúvida, é incorreta, do ponto de vista jurídico, a exigência de punir um delito muito específico, como o duelo, simplesmente como "tentativa de homicídio" ou "lesão corporal", pois não apresenta as características destes, mas é um fato que — apesar do código penal —, para o oficial alemão ainda hoje[1], a disposição para o duelo é um dever *jurídico* de caráter estatal, porque o descumprimento acarreta conseqüências jurídicas estatais. A situação é diferente fora do círculo dos oficiais. O meio típico de coação jurídica de comunidades "privadas" contra membros renitentes é a exclusão da associação e de suas vantagens materiais e ideais. Nas associações profissionais de médicos e advogados, bem como em clubes sociais e políticos, é a *ultima ratio*. Em muitos casos, a associação política usurpou o controle desses meios coativos. Assim, por exemplo, foi negado aos médicos e advogados alemães esse meio mais extremo; na Inglaterra, foi atribuída aos tribunais estatais a questão da exclusão de clubes; nos Estados Unidos, até a de partidos políticos, além do exame da legitimidade do uso do *label*, quando solicitado. Essa luta entre os meios coativos de associações diversas é tão antiga quanto o próprio direito. No passado, muitas vezes não terminou com a vitória dos meios coativos da associação política e, ainda hoje, nem sempre isso ocorre. Assim, não há, hoje em dia[1], a possibilidade de impedir a concorrência por preços mais baixos diante de um infrator de cartel. Do mesmo modo, são atualmente intangíveis as listas negras dos corretores de bolsa contra aqueles que recorrem aos tribunais, enquanto que, na Idade Média, as correspondentes disposições dos estatutos dos comerciantes contra o apelo aos tribunais eclesiásticos eram certamente nulas do ponto de vista do direito canônico, mas nem por isso deixaram de existir. E o direito estatal também tem de tolerar hoje, em grande parte, o poder coativo das associações quando este se dirige não apenas contra os membros, mas também e precisamente contra os não-membros, tentando submetê-los a suas normas (cartéis não apenas contra os membros, mas também contra aqueles cujo ingresso pretendem forçar; associações de credores contra devedores e inquilinos).

Um caso-limite do conceito sociológico de "direito" coativamente garantido é o que se apresenta quando seus garantes não possuem — como, em regra, nas comunidades políticas modernas (e também nas religiosas, que aplicam seu "direito" próprio) — o caráter de "juiz" ou de outro "órgão", isto é, de um "terceiro", em princípio *não* vinculado ao pretendente do direito subjetivo por relações "pessoais", ou seja "imparcial" e pessoalmente "desinteressado". E, ao contrário, *somente* os companheiros do pretendente, a ele ligados por determinadas relações pessoais íntimas — por exemplo, os do "clã" —, lhe põem à disposição os meios coativos, quando, portanto — como a "guerra", no direito internacional moderno — a "vingança" ou a "contenda" do interessado e de seus consangüíneos é a forma única ou normal de fazer valer coativamente direitos subjetivos. Nesse caso, o "direito" subjetivo do ou dos indivíduos só existe, para a consideração sociológica, em virtude da possibilidade de os companheiros de clã cumprirem seu dever de apoio na contenda ou de vendeta (garantido originalmente, em primeiro lugar, pelo temor da ira de autoridades sobrenaturais) e, além disso, possuírem poder suficiente para insistir no cumprimento de sua pretensão, ainda que não necessariamente com vitória definitiva. Nessa situação em que as "relações", isto é, as ações efetivas ou potenciais de pessoas concretas ou concretamente individualizáveis segundo determinadas características, constituem o conteúdo de direi-

[1] Escrito antes da revolução de 1918. (Nota do organizador.)

tos subjetivos, consideramos existir uma "relação jurídica" entre os envolvidos. Os direitos subjetivos que ela compreende mudam de acordo com as ações efetivas realizadas. Nesse sentido, um "Estado" concreto pode também ser definido como "relação jurídica", mesmo considerando-se (no caso-limite teórico) o senhor a única pessoa com direitos subjetivos — de mando —, sendo que as possibilidades de todos os demais indivíduos existem apenas como reflexos das "regulamentações" dele.

§ 2. Ordem jurídica, convenção e costume

Importância do habitual para a constituição do direito, p. 215. — Inovação por meio de "inspiração" e "intuição", p. 216. — Transições fluidas entre convenção, costume e direito, p. 219.

Uma área à qual a ordem jurídica está ligada por elos gradativos, mas ininterruptos, é a da "*convenção*" e também — o que queremos diferenciar conceitualmente — a do "*costume*". Entendemos por "costume" o caso de um comportamento tipicamente regular que é mantido dentro dos limites tradicionais *unicamente* por seu caráter de "habitual" e pela "imitação" irrefletida — uma "ação de massas", portanto, cuja continuação ninguém exige do indivíduo, em sentido algum. Por "convenção", ao contrário, entendemos o caso em que há uma influência em direção a determinado comportamento, mas não por meio de coação física ou psíquica alguma e, pelo menos em condições normais e imediatamente, por nenhuma outra reação senão a mera aprovação ou reprovação por um círculo de pessoas que constitui o "ambiente" específico do agente. Cabe fazer rigorosamente a distinção entre a "convenção" e o caso do "direito consuetudinário". Não queremos criticar aqui esse conceito pouco útil. Segundo a terminologia usual, a vigência do direito consuetudinário significa precisamente a possibilidade de um aparato coativo intervir a favor da realização de uma norma vigente em virtude não de estatutos mas de consenso. No caso da convenção, ao contrário, falta o "aparato coativo": o círculo estritamente delimitado (pelo menos, relativamente) de pessoas que está sempre pronto para a tarefa especial da coação jurídica (mesmo que esta se sirva de meios apenas "psíquicos"). Já a existência do mero "costume", livre de convenções, pode ter importância econômica de grande alcance. Particularmente a situação das necessidades econômicas, a base de toda "economia", é determinada em sentido mais amplo pelo mero "costume", do qual o indivíduo, pelo menos em certa extensão, poderia livrar-se sem encontrar desaprovação alguma, mas dificilmente o faz de fato, e cuja alterações se efetuam, em geral, apenas lentamente, por meio da imitação de outro "costume" qualquer de outro círculo de pessoas. Ainda veremos[1] que o fato de se partilharem meros "costumes" pode ser importante para a constituição de comunidades sociais com atividades de troca e de *connubium*, e também exerce certa influência, dificilmente determinável em seu alcance, sobre o nascimento de sentimentos de comunidade "étnica", atuando assim em direção à formação de comunidades. Mas, sobretudo, a observância daquilo que de fato se tornou "costumeiro", como tal, é um elemento tão forte de toda ação e, portanto, também de toda ação de comunidade que a coação jurídica, quando faz de um "costume" (por exemplo, referindo-se ao "usual") um "dever jurídico", muitas vezes quase nada acrescenta a sua eficácia e, quando contra ele se dirige, freqüentemente fracassa na tentativa de influenciar as ações efetivas. E a existência da convenção — uma vez que o indivíduo depende, em inúmeras situações de sua vida, da boa vontade espontânea do mundo circundante, não garantida por autoridade alguma, nem deste nem do outro mundo

[1] Ver adiante capítulo IV § 2.

— pode freqüentemente determinar muito mais seu comportamento do que a existência de um aparato de coação jurídica.

É claro que a transição entre o mero "costume" e a "convenção" é totalmente fluida. Quanto mais se recua na história, tanto mais a forma da ação de comunidade é determinada exclusivamente pela adaptação ao "habitual", como tal, e os desvios parecem ter efeito extremamente inquietante e muito semelhante, sobre a psique do homem médio, ao de perturbações de funções orgânicas, constituindo isto [ao que parece] a garantia [da conservação do habitual]. O progresso disso até o caráter "consensual" da ação da comunidade, sem dúvida sentido de início apenas vaga e inconscientemente — isto é, até a concepção de uma "obrigatoriedade" de determinadas formas habituais de ação —, está hoje ainda pouco definido pelos trabalhos da Etnografia, no que se refere ao conteúdo e à extensão da área que abrange, e por isso não nos interessa aqui. Seria uma pura questão de terminologia e conveniência determinar o estádio desse processo em que se supõe reconhecer a concepção subjetiva de um "dever jurídico". Objetivamente, houve desde sempre a possibilidade de ocorrer de fato uma reação violenta contra determinadas formas de ação, tanto entre os animais quanto entre os homens, porém sem que se possa afirmar, nem no mínimo, que nestes casos exista algo parecido com uma "vigência consensual" ou, em geral, um "sentido subjetivo" claramente concebido da ação em questão. Rudimentos de uma concepção de "dever" determinam o comportamento de alguns animais domésticos talvez em maior medida do que o do "homem primitivo" — admitimos este conceito precário como inequívoco neste caso especial. Mas não sabemos o que se passou na psique do "homem primitivo", e o insistente palavrório sobre a pretensa originalidade absoluta ou até sobre a "aprioridade" do "direito" ou da convenção não serve de nada para a Sociologia empírica. O comportamento do "homem primitivo", particularmente perante seus iguais, não mostra "regularidades" efetivas pelo fato de uma "regra" ou "ordem" ser considerada "obrigatória", mas, ao contrário, às regularidades organicamente condicionadas, que temos de reconhecer como realidade psicofísica, vincula-se a concepção de "regras vinculantes". O fato de que a "adaptação" psíquica àquelas regularidades implica "inibições" sensíveis diante de inovações — experiência que todos têm, ainda hoje, na vida cotidiana — constitui, conforme supomos, um apoio muito forte para a crença naquela "obrigatoriedade".

Perguntamos, então, como nascem, neste mundo da adaptação às "regularidades", representando estas o "vigente", as inovações? Sem dúvida, elas vêm de fora: pela mudança nas condições externas de vida. Mas estas não dão a menor garantia de que a resposta não seja uma decadência da vida em vez da inovação; e sobretudo não constituem de modo algum uma condição indispensável; precisamente em muitos casos de inovações de grande alcance não constituem nem uma condição secundária. Segundo todas as experiências da Etnologia, a origem mais importante da inovação parece estar na influência de indivíduos capazes de determinadas vivências "anormais" (não raramente, embora nem sempre ou regularmente, consideradas "patológicas" do ponto de vista da terapia atual) e, através destas, de ascendência sobre outras pessoas. Não nos referimos aqui a como nascem as vivências que, em virtude de sua "anormalidade", parecem "novas", mas a seus efeitos. Essas influências que superam a "inércia" do habitual podem realizar-se psicologicamente por caminhos muito diversos. É um mérito de Hellpach ter destacado, com muita clareza terminológica, a antinomia — apesar de todas as formas intermediárias — de duas formas. A primeira é o despertar repentino, na pessoa influenciada, da idéia de que determinada ação "*deve*" ser realizada, e por meios drásticos: "inspiração". A outra consiste em que os influenciados convivem a ação psíquica do influente: "intuição". A natureza das ações nascidas dessa in-

fluência pode ser bastante diversa, em cada caso individual. No entanto, muitas vezes surge uma "ação de comunidade", de massas, que se refere ao influenciador e a sua vivência, ação a partir da qual podem desenvolver-se "consensos" de conteúdo correspondente. Se "adaptados" às condições de vida externas, esses consensos perduram. Os efeitos da "intuição" e, particularmente, da "inspiração" — na maioria das vezes resumida sob o nome ambíguo de "sugestão" — pertencem às fontes principais da imposição de inovações efetivas, cuja "prática" regular logo apóia o sentimento de "obrigatoriedade" do qual — eventualmente — vêm acompanhadas. Mas o próprio "sentimento de obrigatoriedade" — enquanto existam pelo menos rudimentos de semelhante concepção visada — pode também aparecer, sem dúvida, como fator originário e primário das inovações, particularmente como componente psicológico da "inspiração". Considerar que a "imitação" de um comportamento novo é o processo primário e fundamental em sua propagação leva à confusão. Certamente, essa imitação se reveste de importância extraordinária, mas, em regra, é secundária e sempre constitui um caso especial. Não se trata de uma "imitação" do homem quando o cão — seu companheiro mais antigo — por ele se deixa "inspirar" em seu comportamento. Mas é precisamente esse o caráter que, em grande número dos casos, assume a relação entre influenciador e influenciado. Há outros casos em que parece aproximar-se mais do tipo da "intuição" e, em outros ainda, da "imitação" — racional referente a fins ou condicionada por efeitos psicológicos "de massas". De todo modo, a inovação nascente traz em si a maior probabilidade de conduzir a "consenso" e, por fim, ao "direito" quando sua origem está numa "inspiração" eficaz ou "intuição" intensa. Nesse caso, cria "convenção" ou, em certas circunstâncias, uma ação coativa, consensual e imediata contra os renitentes. Segundo toda a experiência histórica, a partir da "convenção", da aprovação ou reprovação do mundo circundante, desenvolvem-se sempre, enquanto é forte a crença religiosa, a esperança e a idéia de que também os poderes sobrenaturais recompensarão ou punirão aquele comportamento aprovado ou reprovado pelo mundo circundante. Ou, também, — em casos adequados — a suposição de que não apenas o diretamente atingido mas também o mundo circundante poderia ter de sofrer com a vingança daqueles poderes sobrenaturais, sendo necessário, portanto, reagir — ou cada um individualmente ou mediante o aparato coativo da associação. Ou — como conseqüência da observância sempre repetida de determinado modo de agir — a idéia, dos garantes especiais da ordem, de que se trata não apenas de costume ou convenção, mas de um dever jurídico cujo cumprimento tem de ser forçado: uma norma com semelhante vigência prática chama-se "direito consuetudinário". Ou, por fim, a reivindicação racionalmente ponderada, por parte de interessados, de que o dever convencional ou consuetudinário, para protegê-los de perturbações, deve ser colocado expressamente sob a garantia de um aparato coativo, transformando-se, portanto, em direito estatuído. Acontece, sobretudo, segundo a experiência, no campo da divisão interna de poderes entre os "órgãos" de uma associação institucionalizada com determinado fim, que o conteúdo de regras de comportamento somente garantidas pela convenção passa constantemente à esfera do comportamento exigido e garantido pelo direito: o desenvolvimento da "constituição" inglesa é um exemplo principal desse fenômeno. Finalmente, toda rebeldia contra a convenção pode conduzir a uma situação em que o mundo circundante, em relação ao rebelde, faz uso — importuno para este — de seus direitos subjetivos, coativamente garantidos; assim, por exemplo, o dono da casa faz uso de seu direito doméstico contra quem infringe as regras puramente convencionais de uma reunião social, assim como um general utiliza o direito de expulsão do serviço contra os infratores do código de honra. Nos casos citados, a regra convencional é de fato apoiada indiretamente por meios coativos. A diferença em relação

ao "*direito* não-garantido" consiste então na circunstância de que a aplicação desses meios coativos é a eventual conseqüência efetiva, porém não "conseqüência jurídica" da infração da convenção: em todo caso, o dono da casa tem juridicamente a "autoridade doméstica", enquanto que uma disposição jurídica sem garantia direta adquire seu significado como tal pelo fato de que a inobservância traz conseqüências, de algum modo, em virtude de uma "disposição *jurídica*" *garantida*. Por outro lado, quando uma disposição jurídica se refere aos "bons costumes", isto é, a convenções aprováveis, a observância dos deveres convencionais transforma-se, ao mesmo tempo, em "dever jurídico" (direito indiretamente garantido). Existem, além disso, e não em pequeno número, fenômenos intermediários como, por exemplo, as "cortes de amor" dos trovadores na Provença, antigamente encarregadas da "jurisdição" em assuntos eróticos, ou o "juiz", em sua função originária, arbitral, que assumia apenas a mediação entre as partes em conflito, dando eventualmente um laudo, mas que carecia de toda autoridade coativa própria, ou, ainda, os atuais "tribunais de arbitragem" internacionais. Em semelhantes casos, a aprovação ou reprovação puramente amorfa do ambiente tornou-se um ordenar, proibir e permitir autoritariamente formulado, portanto, uma coação psíquica concretamente organizada e, por isso, deve-se falar de direito pelo menos nos casos em que não se trata — como nas "cortes de amor" — de pura brincadeira e em que por trás do juízo há algo mais do que a opinião incompetente de quem julga, existindo, portanto, pelo menos a perspectiva, como conseqüência normal, de uma "defesa própria" em forma de boicote, apoiada de algum modo num aparato constituído por determinadas pessoas (do clã ou do Estado ofendido), como nos dois últimos casos acima mencionados. Para o conceito de "convenção", conforme o definimos, não é suficiente a circunstância de certo tipo de ação ser "aprovada" e de o tipo contrário ser "reprovado" — por maior que seja o número de pessoas a fazê-lo —, mas é preciso que, num "ambiente específico" — naturalmente, não se trata aqui de um ambiente em sentido local — do agente exista a possibilidade de semelhante atitude. Isto significa que deve haver alguma característica específica que limite o círculo de pessoas componentes do "ambiente", seja este profissional, de parentesco, de vizinhança, estamental, étnico, religioso, político ou de outra natureza qualquer, e mesmo que a pertinência seja muito lábil. Não é pressuposto da convenção, em nosso sentido, que esse círculo constitua uma "associação" (também em nosso sentido); precisamente o oposto é muito freqüente. Pelo contrário, a vigência do "direito", em nosso sentido, uma vez que ela sempre pressupõe, segundo nossa definição, um "aparato coativo", é sempre componente de uma "ação de associação" (efetiva ou potencial) — o que, como sabemos, não significa que somente a "ação de associação" (ou mesmo somente a "ação de comunidade") seja regulada juridicamente pela associação, tornando-se assim uma ação "regulada pela associação". Neste sentido, pode-se designar a "associação" como "portadora" do direito. Mas, por outro lado, a ação de comunidade, a consensual ou a social, a de associação e a institucional — que, por sua parte, já representam uma seção dos acontecimentos, das formas de comportamento e das ações sociologicamente *relevantes* — estão muito longe de orientar-se subjetivamente apenas por "regras *jurídicas*", no sentido aqui adotado, conforme veremos em vários exemplos. Se se entendem por "ordem" de uma associação todas as *regularidades* efetivamente verificáveis de comportamento que são características ou condições essenciais do decorrer efetivo da ação de comunidade que constitui a associação ou por ela está influenciada, então essa "ordem", apenas em parte diminuta, é conseqüência da orientação por "regras jurídicas". Essas regularidades, desde que estejam orientadas conscientemente por "regras" — não nascendo do "hábito" inconsciente —, são, em parte, regularidades de "costume" e "convenção", porém, em parte, e muitas vezes de modo predominante,

máximas da ação subjetivamente *racional*, referente a um *fim*, em interesse próprio de cada um dos participantes, com cuja eficácia estes e outros contam e freqüentemente podem fazê-lo, de modo objetivo, em virtude de relações associativas ou consensos especiais, porém não protegidos por coação jurídica. A probabilidade de coação jurídica, que, conforme mencionado, determina apenas em pequeno grau o comportamento "conforme o direito" do agente, encontra-se também objetivamente, como garantia eventual, apenas atrás de uma pequena parte do decorrer efetivo das ações consensuais.

Evidentemente, é fluida para a Sociologia a transição entre o simples "costume" e a "convenção" e entre esta e o "direito".

1. Mesmo fora da consideração sociológica é errôneo procurar a diferença entre "direito" e "moral" na afirmação de que a norma jurídica regula o comportamento "exterior", e apenas este, e de que a norma moral, ao contrário, "somente" a atitude. É verdade que o direito nem sempre trata como relevante a natureza da atitude da qual resulta uma ação, e que existem e sempre existiram normas jurídicas e ordens jurídicas inteiras que vinculam conseqüências jurídicas, incluindo castigos, somente à conexão causal externa. Mas isto não é, de modo algum, o normal. Conseqüências jurídicas estão vinculadas à *bona* ou *mala fides*, à "intenção" ou ao caráter "desonroso" de um comportamento, a ser verificado na atitude moral, e a outros tantos fatos de natureza puramente moral. E os imperativos "morais" dirigem-se precisamente à "superação" dos desejos contrários à norma — de fato também existentes como componentes da "atitude moral" — na ação prática, portanto, em algo que, em regra, se realiza externamente. A consideração normativa, para a distinção entre moral e direito, teria certamente de partir não dos conceitos de "externo" e "interno" mas das diferenças de dignidade normativa entre ambos. Para a consideração sociológica, porém, a qualidade de "moral" é idêntica, em regra, à de vigência por "motivos religiosos" ou "em virtude da convenção". Para ela, só poderia ser uma norma "exclusivamente" ética — em oposição à anterior — a representação subjetiva de um padrão abstrato de comportamento que se desenvolve a partir dos axiomas últimos da referência valorativa vigente, desde que essa idéia tenha importância prática para a ação. De fato, semelhantes idéias tiveram freqüentemente importância real de grande alcance. Mas onde quer que fosse esse o caso, sempre constituíram um produto relativamente novo de um processo de pensamento filosófico. Na realidade cotidiana, tanto do passado quanto do presente, os "mandamentos morais", em oposição aos "mandamentos jurídicos", são, normalmente, do ponto de vista sociológico, máximas de comportamento religiosa ou convencionalmente condicionadas, sem delimitação fixa em face da esfera do direito. Não há mandamento "moral" socialmente importante que não tenha sido, em algum tempo ou lugar, um mandamento jurídico.

2. Completamente inútil é a distinção feita por Stammler entre a "convenção" e a norma jurídica com base no critério de que o cumprimento da norma se faça por vontade livre do indivíduo ou não. É errônea a idéia de que o cumprimento de "deveres" convencionais, por exemplo, de uma regra de decoro social, *não* é "exigido" ao indivíduo e que sua inobservância tem por conseqüência *somente* a segregação voluntária — *ipso facto* causada e livremente decidida — de uma relação associativa com caráter também voluntário. Mesmo concedendo-se a existência de normas com esse caráter — mas de modo algum apenas na esfera da "convenção", mas também na do direito (a *clausula rebus sic stantibus* tem de fato freqüentemente este sentido) —, não se encontra aí o ponto principal daquilo que a Sociologia própria de Stammler tem de distinguir, enquanto regras de convenção, das normas jurídicas. Não apenas uma sociedade anárquica, teoricamente construível, cuja "teoria" e "crítica" Stammler desenvolveu com ajuda de seus conceitos escolásticos, como também numerosas relações associativas existentes no mundo real renunciam ao caráter jurídico de suas ordens convencionais simplesmente porque se supõe que o mero fato da desaprovação social de sua infração, com suas conseqüências indiretas, muitas vezes bastante reais para o infrator, seja e deva ser suficiente como sanção. A ordem jurídica e a ordem convencional não constituem, portanto, para a Sociologia — mesmo prescindindo-se dos fenômenos intermediários evidentemente sempre existentes —, antagonismos fundamentais, visto que também a convenção é apoiada, em parte, por coação psíquica e, em parte — pelo menos indiretamente —, até por coação física. Distinguem-se apenas na *estrutura* socioló-

gica da coação, pela falta de pessoas especialmente aptas a aplicar a força coativa (isto é, de um "aparato coativo": "sacerdotes", "juízes", "polícia", "militares", etc.).

Sobretudo, porém, na concepção de Stammler confunde-se a "vigência" *ideal* de uma norma, cientificamente dedutível pelo dogmatismo jurídico ou pela ética, com a influência *real* da ação empírica por *representações* sobre a vigência das normas; e é esta que cabe tomar por objeto de uma consideração empírica. Confunde-se, além disso, a "regulação" *normativa* de um comportamento por regras — que uma multiplicidade de pessoas trata de fato como regras que "*devem* estar vigentes" — com as regularidades *efetivas* do comportamento humano. Em ambos os casos, cabe fazer uma distinção conceitual rigorosa.

Em condições normais, regras convencionais constituem a maneira pela qual simples regularidades efetivas nas ações, mero "costume", portanto, são convertidas em "normas" obrigatórias, garantidas inicialmente, na maioria das vezes, por coação psíquica: formação de uma *tradição*. Já o simples fato da repetição regular de determinados processos, tanto de fenômenos naturais quanto de ações condicionadas organicamente, ou por imitação irrefletida ou por adaptação às circunstâncias exteriores da vida, facilmente confere a esses processos a dignidade de algo normativamente ordenado. E isso quer se trate do curso habitual dos astros, prescrito por poderes divinos, ou das inundações do Nilo ou da forma habitual de pagamento à força de trabalho não-livre, que, do ponto de vista jurídico, está incondicionalmente à mercê do poder senhorial. Assim que a convenção se apodera das regularidades nas ações, transformando-se, portanto, a "ação de massas" numa "ação consensual" — pois esta é a importância do processo, traduzida em nossa terminologia —, podemos falar de "tradição". Cabe sempre reiterar que já o simples exercício do modo habitual de agir e a atitude tendente a conservar esse hábito, e muito mais ainda a tradição, afinal atuam sobre a persistência também de uma ordem jurídica estatuída e arraigada com mais força do que a reflexão sobre os meios coativos a serem esperados e outras conseqüências, uma vez que estes nem costumam estar presentes para ao menos uma parte das pessoas que agem de acordo com a "norma". Sempre é fluida a transição entre a simples aceitação apática da habituação inconsciente a determinada ação e a adoção consciente da máxima de uma ação correspondente à norma. Do mesmo modo que a simples regularidade efetiva de uma ação engendra convicções morais e jurídicas de conteúdo correspondente, a circunstância, por outro lado, de que meios coativos físicos e psíquicos impõem determinado comportamento cria a habituação efetiva e, por isso, a regularidade das ações.

O direito e a convenção estão entretecidos, como causa e efeito, nas ações comuns, paralelas e contrárias dos homens. É gravemente errôneo colocar — como Stammler o faz — a "forma" em confronto com o "conteúdo" dessas ações (a "matéria" destas). Ao contrário, do ponto de vista sociológico, a crença no caráter imperativo, jurídico ou convencional de determinado comportamento é primariamente apenas um aditivo que aumenta o grau de probabilidade com a qual o agente pode contar em relação a determinadas *conseqüências* de suas ações. Por isso, a teoria econômica prescinde por inteiro, e com toda razão, da análise do caráter das normas. O fato de alguém "possuir" alguma coisa somente significa, para ela, que essa pessoa pode esperar que ninguém mais lhe negue a disposição sobre esse objeto. Primariamente não lhe interessa a razão pela qual esse respeito mútuo do poder de disposição existe, se por consideração de uma norma convencional ou jurídica ou por idéias quaisquer de vantagens próprias, por parte de todos os participantes. A circunstância de alguém "dever" a outro um bem qualquer significa sociologicamente: a existência da probabilidade de uma pessoa corresponder à expectativa de outra de colocar, em determinado momento, à disposição efetiva desta aquele bem, expectativa baseada, em conformidade com o decorrer habitual das coisas, em determinado ato: promesa, dano culposo ou outro qualquer. À ciência econômica não interessam primariamente os motivos psicológicos pelos quais isto acontece. O fato de "se trocarem" bens significa que, segundo um acordo, um [bem] passa da disposição efetiva de uma pessoa à de outra, porque, conforme o sentido dado pela primeira pessoa a esse ato, outro bem passa ou deve passar da disposição da outra à sua. Os participantes na relação de dívida ou na troca nutrem, cada um, a esperança de que a *outra* parte se comportará de maneira correspondente à intenção própria. Nessa situação, não é conceitualmente necessária a existência de uma "ordem" qualquer, externa a duas pessoas, que garanta, mande ou imponha tal comportamento mediante um aparato coativo ou desaprovação social, nem é pressuposto necessário, entre os participantes, o reconhe-

cimento subjetivo de qualquer norma como "obrigatória" ou a crença de que a parte contrária o faça. Pois, por exemplo, quem troca pode confiar, ao fazê-lo, no *interesse* egoísta da parte contrária — interesse que atua contra a inclinação de faltar à promessa — na continuação futura das relações de troca (conforme acontece, com plástica nitidez, na chamada "troca muda" com povos selvagens e também, aliás, em grande extensão, em toda transação moderna, especialmente na bolsa) ou em outros motivos quaisquer que atuem nesse sentido. Em caso de racionalidade pura, referente a fins, a situação é esta: cada um dos participantes espera, e normalmente pode fazê-lo com alta probabilidade, que a parte contrária se comportará "*como se*" reconhecesse como "obrigatória", para si, uma norma cujo conteúdo indica que se deve "manter" a promessa dada. Conceitualmente, isto é suficiente. Mas, evidentemente, em certas circunstâncias, tem muita importância prática a questão de haver ou não garantias para os participantes contarem com tal comportamento da parte contrária: 1) porque a crença subjetiva na vigência objetiva de semelhantes normas está de fato divulgada em seu ambiente (consenso) e, 2) mais ainda, porque a consideração da aprovação ou reprovação social cria uma garantia convencional ou porque a existência de um aparato coativo gera uma "garantia jurídica". Não é simplesmente "impossível" imaginar transações econômicas privadas e seguras, de tipo moderno, sem garantia jurídica. Ao contrário, na maioria das transações comerciais sequer ocorre a alguém pensar na possibilidade da demanda jurídica. E as transações na bolsa, por exemplo, mesmo entre os corretores profissionais, realizam-se em formas que, na grande maioria dos casos, quase excluem toda "prova" de má-fé, seja oralmente seja mediante anotações no livro de notas (próprio). Não obstante, na prática não ocorre a tentativa de contestação. Do mesmo modo, existem *associações* que perseguem fins puramente econômicos e cujas ordens, mesmo assim, carecem totalmente (ou quase) da proteção jurídica estatal. Também a este tipo pertenceram, em seu tempo, certas categorias de "cartéis"; por outro lado, ocorreu com muita freqüência de também os acordos baseados no direito privado, válidos de per si, terem perdido sua vigência com a dissolução da associação, porque não houve então mais nenhum demandante formalmente legitimado. Neste caso, portanto, a associação, com seu aparato coativo, era portadora de um "direito" que ou carecia inteiramente de coação jurídica ou se apoiava somente nela enquanto existia. Aos contratos dos cartéis faltava freqüentemente — por motivos a serem encontrados na atitude peculiar dos participantes — até mesmo uma garantia convencional eficaz e, não obstante, as relações associativas em questão funcionavam eficazmente, por muito tempo, em virtude dos interesses convergentes de todos os participantes. Mas, apesar de tudo isso, a garantia jurídica coativa, especialmente a estatal, não é sem importância para semelhantes formações. A grande maioria das transações de troca está hoje garantida por coação jurídica. Normalmente pretende-se adquirir, mediante o ato de troca, "direitos" subjetivos, portanto, em termos sociológicos: a possibilidade do apoio do aparato coativo estatal para adquirir poderes de disposição. Os "bens econômicos" são, hoje, em condições normais, ao mesmo tempo *direitos subjetivos legitimamente adquiridos*; a "ordem econômica" constrói seu cosmos com este material. Mesmo assim, nem hoje em dia a totalidade dos objetos de troca pertence a este tipo. Também são objetos de transações de troca oportunidades econômicas que, sem estarem garantidas pela ordem jurídica e cuja garantia esta até recusa por princípio, não são "ilegítimas", mas absolutamente legítimas. A este tipo pertence, por exemplo, a cessão por dinheiro da "clientela" de um homem de negócios. A venda de uma clientela tem hoje, em condições normais, por conseqüência jurídico-privada somente determinados direitos do comprador para com o vendedor: que este se abstenha de certos atos e eventualmente realize outros ("apresentação" do comprador). Não outorga, porém, direitos para com terceiros. Mas houve e há casos em que os aparatos coativos do poder político se mantêm à disposição para exercer coação direta a favor do proprietário e adquirente de oportunidades de venda (por exemplo, no caso da "proscrição gremial" ou do "monopólio" juridicamente protegido). É sabido que Fichte, em *Geschlossenen Handelsstaat*, encontrou a especificidade do moderno desenvolvimento do direito precisamente no fato de que, em contraposição àquela situação, hoje em dia, em princípio, apenas direitos sobre bens materiais ou serviços úteis concretos são objeto da proteção jurídica estatal: a chamada "concorrência livre" expressa-se, do ponto de vista jurídico, justamente neste fato. Ainda que, portanto, a oportunidade em relação a terceiros desprovida de proteção jurídica continue sendo um objeto de transações econômicas, a recusa da garantia jurídica tem evidentemente conseqüências econômicas de gran-

de alcance. Mas, em princípio — e isto deve ser retido no plano do conceito —, a intervenção dessa garantia constitui, para a consideração sociológica e econômica, apenas um aumento da certeza no tocante à realização do evento economicamente relevante.

A regulação jurídica de uma situação — e isto significa sempre: a existência de uma instância humana, de qualquer natureza, que, em caso de apresentar-se a situação em questão, é considerada (em princípio) em condições de indicar, de acordo com alguma representação normativa, o que deve ser feito "segundo o direito" — em lugar algum foi realizada até as últimas conseqüências. Não trataremos aqui da circunstância de que toda relação associativa racional e também, portanto, toda regulação da ação social ou consensual são algo posterior em relação a essas ações, o que já vimos anteriormente. Tampouco da circunstância de que o desenvolvimento da ação social e da consensual faz com que se apresentem constantemente situações particulares completamente novas que não podem ser decididas, ou apenas o são aparentemente e com certa violência, com as normas reconhecidas como vigentes ou com os habituais meios lógicos da jurisprudência (tese do movimento do "direito livre"). Trataremos, isto sim, do fato de que, com freqüência, precisamente questões "fundamentais" de uma ordem jurídica, intensamente racionalizada em todos os demais pontos costumam carecer por completo de regulação jurídica. Para ilustrar isto, daremos dois exemplos de tipos específicos desta situação: 1) a questão de o quê deve ser feito, "segundo o direito", no caso em que um monarca "constitucional" demita seus ministros responsáveis e omita nomear outros em seu lugar, de modo a não haver ninguém para referendar seus atos, não está regulada juridicamente em nenhuma "constituição" do mundo. Somente uma coisa é certa: que, neste caso, determinados atos de governo não podem ter "validade". 2) O mesmo aplica-se — pelo menos na maioria das constituições — à questão de o quê deve ser feito quando não se consegue aprovar um "orçamento estatal" que precisa ser estabelecido mediante um acordo voluntário em relação aos fatores participantes. A primeira questão é qualificada por Jellinek, com razão, de praticamente "ociosa" — mas o que precisamente nos interessa aqui é: *por que* é "ociosa". Mas o segundo tipo de "lacuna na constituição", como é sabido, tornou-se um problema para toda "constituição", no sentido sociológico — isto é, para a forma efetiva de distribuição dos poderes que determina a possibilidade de influenciar a ação de comunidade mediante ordenações — estabelecer o lugar e a natureza daquelas "lacunas", referentes justamente a questões fundamentais, na "constituição", no sentido jurídico da palavra. Ao estabelecer uma constituição de modo racional, mediante consenso ou impondo-a, deixa-se às vezes propositalmente esta lacuna do segundo tipo. Isto porque, no caso concreto, o (ou os) interessado(s) com participação decisiva na criação da constituição nutrem a esperança de que, no caso dado, possuirá (ou possuirão) poder suficiente para dirigir *segundo sua vontade* a ação social que, do ponto de vista jurídico, carece de uma "ordem" estatuída, porém inevitavelmente tem seqüência; isto é, no exemplo dado, para governar sem orçamento. Costuma-se deixar de preencher as lacunas do *primeiro* tipo ilustrado acima, porque existe a convicção fundada de que o interesse próprio da (ou das) pessoa(s) em questão — isto é, no exemplo, do monarca — será em todo momento suficiente para determinar suas ações de tal modo que a situação "absurda", porém juridicamente possível, da falta de ministros responsáveis nunca possa apresentar-se de fato. Mas, sem dúvida, apesar daquela "lacuna", considera-se consensualmente um "dever" do monarca a nomeação de ministros. Trata-se de um dever jurídico "indiretamente garantido". Pois há conseqüências jurídicas: a impossibilidade de realizar, de forma "válida", determinados atos — conseqüências, por sua vez, daquele dever —, isto é, de conseguir a possibilidade da garantia do aparato coativo. Além disso, porém, não está regulado, nem jurídica nem convencionalmente, o que deve ser feito para continuar a administração do Estado, caso o monarca não se atenha a esse dever e, como esta situação nunca se apresentou, falta também um "costume" que possa constituir fonte de uma decisão. Isto mostra, mais uma vez e com muita clareza, que o direito, a convenção e o costume de modo algum são os únicos poderes com os quais se conta e se pode contar como garantes de um comportamento prometido por outra pessoa, ou, de outra forma, considerado um dever dela, mas que, junto com esses garantes, importa sobretudo o *interesse próprio* da outra parte na continuação de determinada ação consensual como tal. A certeza de que o monarca cumprirá aquele dever considerado vigente é certamente maior, porém apenas em certo grau, do que a do participante de uma troca — como o do exemplo anterior — numa transação que carece de toda norma ou garantia coativa, em

relação a um comportamento da outra parte que corresponda a suas intenções e a poder contar com este, normalmente, em caso de transações contínuas, sem haver garantia jurídica alguma. O importante aqui era mostrar que a ordem jurídica, bem como a convencional, de uma ação consensual ou social atinge, em princípio e eventualmente de modo plenamente consciente, apenas fragmentos dessa ação. A orientação da ação social por uma ordem é, sem dúvida, constitutiva de toda relação associativa, mas o aparato coativo não tem esse caráter para a totalidade das ações relativas a associações contínuas e institucionalmente reguladas. Se o caso absurdo do exemplo 1 ocorrese, com certeza ele imediatamente suscitaria a especulação jurídica e eventualmente levaria a uma regulação convencional ou jurídica. Mas, entrementes, alguma ação social, consensual ou associativa, de natureza talvez muito diversa, dependendo da situação, já teria liquidado, na prática, o caso concreto. A regulação normativa é um *componente* importante, porém apenas causal, da ação consensual, e não — conforme o queria Stammler — a "*forma*" universal.

§ 3. Importância e limites da coação jurídica para a economia

As garantias jurídicas e, portanto, representações de normas sobre as quais elas repousam, inteira ou parcialmente, e que constituem o motivo de sua criação, interpretação e aplicação, podem ser consideradas, por uma disciplina que investiga regularidades e tipos empíricos, como a Sociologia, tanto a conseqüência quanto, sobretudo, a causa ou uma das causas de regularidades na ação humana diretamente relevante do ponto de vista sociológico, ou nos processos naturais indiretamente relevantes do ponto de vista sociológico e provocados pela primeira. Regularidades efetivas *do* comportamento ("costume") podem, conforme vimos, tornar-se fonte de regras *para* o comportamento ("convenção", "direito"). Mas pode ocorrer também o contrário. As normas jurídicas (ou convencionais) produzem ou contribuem para produzir não apenas aquelas regularidades que constituem diretamente o conteúdo de suas ordenações como também outras. Por exemplo, o fato de um funcionário aparecer todo dia, com regularidade, em seu escritório, é conseqüência direta de uma ordenação imposta por uma norma jurídica considerada "vigente", na prática. Ao contrário, o fato de o "viajante" de uma fábrica se apresentar regularmente uma vez por ano aos "varejistas", para aceitar pedidos, está co-determinado por normas jurídicas apenas de modo indireto, em virtude da admissão efetiva da concorrência pela clientela e em virtude da necessidade de fazê-lo, condicionada — entre outras coisas — por essa admissão. A redução da taxa de mortalidade infantil, quando a ausência das mães em fase de aleitamento ao trabalho é considerada uma "norma" convencional ou jurídica, é certamente conseqüência da vigência desta e, tratando-se de uma norma jurídica estatuída, constitui também um dos fins racionais de seus criadores. Naturalmente estes podem "ordenar" somente aquela ausência, mas não a diminuição da mortalidade. Igualmente em relação à ação diretamente ordenada ou proibida, a eficácia prática da vigência de uma norma coativa é, naturalmente, problemática: a observância desta é apenas sua conseqüência "adequada", porém não sem exceção. Fortes interesses podem, sem dúvida, levar à situação em que, apesar do aparato coativo, essa norma jurídica "vigente" [em virtude da prontidão desta coação] seja violada não apenas em ocasiões isoladas como na maioria das vezes e de modo contínuo, sem haver quaisquer sanções. Quando uma situação tal se tornou constante, e os participantes, por conseguinte, chegaram à convicção de que suas ações, e não as exigidas pela regra jurídica que se pretende válida, correspondem à norma, o poder coativo garantidor costuma afinal deixar de impor a observância dessa regra, e o dogmático do direito fala, nesse caso, de "derrogação pelo direito consuetudinário".

Mas é possível, também, uma situação de conflito crônico entre normas jurídicas garantidas pelo aparato coativo do poder político e regras convencionais, "vigentes" lado a lado — como no caso do duelo, como transformação convencional da vingança privada. Essa situação já foi examinada anteriormente[1]. E, apesar de não ser raro que normas jurídicas sejam racionalmente estatuídas, para modificar "costumes" e convenções existentes, o normal é que a ordem jurídica tenha "vigência" empírica não por existir a garantia coativa, mas por ser um "costume" habituado e "praticado" e pelo fato de, na maioria das vezes, a convenção desaprovar o desvio flagrante do comportamento que lhe corresponde. Para o dogmático do direito, a vigência (ideal) da norma jurídica é o *prius* conceitual; um comportamento que não esteja juridicamente padronizado (diretamente) é, para ele, juridicamente "permitido" e, neste sentido, atingido (idealmente) pela ordem jurídica. Para o sociólogo, ao contrário, a regulação jurídica de um comportamento, e particularmente a racionalmente estatuída, constitui, do ponto de vista empírico, e no tocante à motivação da ação social, apenas um componente que, historicamente considerado, aparece quase sempre muito tarde e tem efeitos de intensidade muito diversa. Para o sociólogo, os inícios sempre obscuros de regularidades efetivas e "costumes" na ação social têm origem na prática — baseada em impulsos e instintos —, de um comportamento "adaptado" às necessidades dadas da vida, comportamento que, em todo caso, inicialmente não estava condicionado nem foi modificado por uma ordem estatuída. A intervenção crescente de ordens estatuídas constitui, para nossa consideração, apenas um componente particularmente característico daquele processo de racionalização e de formação de relações associativas, cuja extensão progressiva em todas as ações sociais teremos de examinar, em todas as áreas, como a força motriz mais essencial do desenvolvimento.

Em resumo, cabe dizer sobre as relações mais gerais — as quais nos bastam aqui — entre direito e *economia*, o seguinte:

1. O direito (sempre em sentido sociológico) não garante, de modo algum, apenas os interesses econômicos mas também os mais diversos, desde os mais elementares — a proteção da simples segurança pessoal — até os bens puramente ideais, como a própria "honra" e a dos poderes divinos. Garante, sobretudo, também posições de autoridade política, eclesiástica, familiar e outras, e, em geral, situações sociais privilegiadas de toda espécie, as quais — apesar de poderem estar condicionadas, ou serem relevantes, economicamente, dos modos mais diversos —, não são, em si, em nada econômicas nem algo que se deseje por motivos necessária ou predominantemente econômicos.

2. Em certas circunstâncias, uma "ordem jurídica" pode continuar inalterada mesmo que mudem radicalmente as relações econômicas. Teoricamente — e na teoria opera-se, por motivos de conveniência, com exemplos extremos — poderia ser introduzida uma ordem de produção "socialista" sem modificação de um parágrafo sequer de nossas leis, imaginando-se que ocorra uma aquisição sucessiva dos meios de produção mediante contratos livres —, sem dúvida, uma idéia altamente improvável, mas (o que teoricamente é suficiente) certamente não absurda. Nestas condições, a ordem jurídica, com seu aparato coativo, teria de continuar pronta para o caso de alguém recorrer a seu apoio para forçar o cumprimento das obrigações características da organização de produção econômica privada. Só que este caso, de fato, nunca se apresentaria.

3. Do ponto de vista das categorias de pensamento jurídicas, a regulação jurídica de determinada situação pode ser fundamentalmente diversa sem que isso atinja, de modo decisivo, as relações econômicas, desde que, nos pontos economicamente rele-

[1] Primeira parte, capítulo I § 5; segunda parte, capítulo I §1.

vantes conforme a regra o *efeito* prático para os interessados seja o mesmo. Isso é possível e muitas vezes ocorre de fato ainda que, em *algum* ponto, toda diferença na construção jurídica possa trazer certas conseqüências econômicas. Por exemplo, conforme se definisse juridicamente a "cessão de uma mina" como "arrendamento" ou como "compra", caberia, em Roma, um esquema de demanda jurídica completamente diverso. Mas o efeito prático da diferença sobre a ordem econômica certamente teria sido muito pequeno.

4. Naturalmente, a garantia jurídica está, em sentido mais amplo, diretamente a serviço de interesses econômicos. E quando não é este o caso, nem aparentemente nem na realidade, os interesses econômicos pertencem aos fatores de influência mais poderosos na formação do direito, uma vez que todo poder garantidor de uma ordem jurídica se apóia, em sua existência, de alguma forma sobre a ação consensual dos grupos sociais atingidos e a formação de grupos sociais está também condicionada, em alto grau, por constelações de interesses materiais.

5. A extensão dos resultados obteníveis mediante a eventualidade de coação que acompanha a ordem jurídica, especialmente na área da ação econômica, é limitada, entre outras coisas, pela peculiaridade dessa ação. Sem dúvida, é um simples jogo de palavras assegurar que o direito não pode exercer nenhuma "coação" sobre determinada ação econômica, porque para todos os seus meios coativos, vale o princípio: *coactus tamen voluit*. Pois isto aplica-se, sem exceção, a toda coação que não trata a pessoa sobre a qual pretende atuar como um objeto inanimado da natureza. Mesmo os meios coativos e penais mais drásticos falham quando os atingidos simplesmente não se submetem, ou seja, num âmbito muito amplo quando eles não foram "educados" para tal submissão. Com os tempos cada vez mais pacíficos, a educação para a submissão ao direito vigente ganhou, em geral, importância crescente. Por conseguinte, parece que deveria ter aumentado também, em princípio, a coercibilidade da ação econômica. *Não obstante*, porém, o poder do direito sobre a economia ficou, em muitos aspectos, mais fraco do que era em outras circunstâncias. As taxas sobre preços, por exemplo, foram sempre precárias em sua eficácia, mas, nas condições atuais, têm possibilidades muito menores de trazer resultados do que jamais antes. O grau de possibilidade de influenciar as ações econômicas das pessoas não é, portanto, uma simples função da submissão geral à coação jurídica. Os limites do sucesso real desta, na área econômica, resultam, em parte, dos limites da capacidade econômica dos interessados: não se limita apenas a própria reserva de bens, mas também os modos possíveis de seu emprego, em virtude das formas habituais de aplicação e de troca entre as economias particulares, as quais conseguem submeter-se a ordens heterônomas, quando o fazem, somente após difíceis reorientações de todas as disposições econômicas e na maioria das vezes com perdas, portanto sempre com atritos. Atritos que se tornam tanto mais agudos quanto mais desenvolvida e universal seja uma forma específica da ação consensual: o entrelaçamento no mercado das economias particulares e, portanto, sua dependência de ações de terceiros. Por outra parte, os limites encontram-se na área da relação de forças entre os interesses econômicos privados e os interesses comprometidos na observância das prescrições jurídicas. A tendência a desprezar oportunidades econômicas somente para agir conforme as leis é naturalmente pequena, a não ser que uma convenção muito viva desaprove fortemente a evasão do direito formal, o que dificilmente ocorre quando são muito extensos os interesses prejudicados por uma inovação das leis. Precisamente na área econômica é freqüentemente muito fácil dissimular semelhantes evasões. Particularmente inacessíveis à influência do direito são, segundo a experiência, os efeitos que provêm diretamente das fontes últimas da ação econômica: as avaliações econômicas dos bens e, com isso, a formação de preços. E isso especial-

mente quando os elementos determinantes na produção e no consumo não se encontram dentro de um círculo totalmente observável e diretamente dominável de pessoas que agem de modo consensual. Além disso, é claro que, em geral, o conhecimento racional da situação de mercado e dos interesses é muito maior entre as pessoas que continuamente participam, com interesses próprios, nas transações do mercado do que entre os criadores apenas idealmente interessados de prescrições jurídicas e seus órgãos executivos. Numa economia baseada no entrelaçamento universal do mercado, seus resultados acessórios possíveis e não pretendidos escapam, em grande parte, da previsão dos criadores de uma prescrição jurídica, uma vez que estão nas mãos dos interessados privados. São precisamente estes que podem desfigurar o fim pretendido da prescrição até invertê-lo, o que ocorreu com freqüência. Até que ponto, em face dessas dificuldades, chega na realidade o poder efetivo do direito em relação à economia, é algo que não pode ser averiguado de modo geral mas apenas para cada caso particular, e portanto deve ser examinado junto com os problemas da economia social. Em geral, somente é possível dizer que, do ponto de vista puramente teórico, a monopolização total e, portanto, o controle de um mercado costumam facilitar tecnicamente a dominação do respectivo setor econômico mediante a coação jurídica. Se, na prática, tal dominação nem sempre aumenta as probabilidades da coação, isso decorre, em regra, do particularismo do direito devido à existência de associações políticas concorrentes — assunto ao qual cabe voltar mais tarde — e, além disso, do poder dos interesses privados domináveis pelos monopolistas, interesses que se opõem à aplicação do direito.

6. Do ponto de vista puramente teórico, a garantia "*estatal*" dos direitos não é indispensável para fenômeno econômico fundamental algum. A proteção da propriedade está também garantida pelo apoio do clã. A garantia do pagamento de dívidas foi, às vezes, realizada pelas comunidades religiosas (mediante a ameaça de excomunhão) mais eficazmente do que pelas políticas. E também já existiu "dinheiro", em quase todas suas formas, sem garantia estatal de sua aceitação como meio de pagamento. Mesmo o dinheiro "cartal", isto é, aquele criado não em vista de seu conteúdo material mas mediante a designação de parcelas do meio de pagamento, pode ser concebido sem garantia estatal. E existe também, ocasionalmente, apesar da proteção jurídica estatal, dinheiro cartal de origem *não*-estatal: a "moeda", no sentido de meio de pagamento de dívidas, com cotação imposta pelo Estado, não existia na antiga Babilônia. Mas parecem ter existido contratos pelos quais, por exemplo, tinham de ser empregados, para o pagamento, peças de um quinto de um *shekel* com o carimbo de determinada "firma" (conforme diríamos hoje), faltando, portanto, a "proclamação" da garantia estatal. Também a "unidade de valor" escolhida não é de origem estatal mas contratual — e, não obstante, o meio de pagamento é de qualidade "cartal" e a garantia de coação estatal pelo menos respalda o acordo concreto. Do ponto de vista puramente "conceitual", portanto, o "Estado" não é necessário para a economia. Mas, sem dúvida, o funcionamento de uma ordem econômica do tipo moderno não é possível sem uma ordem jurídica de caráter muito especial, a qual, na prática, só pode ser uma ordem "estatal". A economia moderna baseia-se em oportunidades adquiridas por contratos. Por mais longe que vá o *interesse* próprio na "legalidade contratual", bem como também os interesses comuns dos proprietários na proteção mútua de sua propriedade, e por mais que a convenção e o costume determinem, ainda hoje, no mesmo sentido, as ações dos indivíduos, a influência destes poderes perdeu muito de sua importância em conseqüência do abalo da tradição — tanto das relações reguladas pela tradição quanto da crença na santidade destas. Por outro lado, os interesses das classes encontram-se, mais do que nunca, separados entre si; a velocidade das transações modernas exige um direito que funcione de maneira rápida e segura — isto é, que seja garantido

por um poder coativo o mais forte possível — e, sobretudo, a economia moderna destruiu, em virtude de seu caráter peculiar, as outras associações que eram portadoras de direito e, portanto, da garantia do mesmo. Esta é a obra do desenvolvimento do mercado. O domínio universal da relação associativa de *mercado* exige, por um lado, um funcionamento do direito calculável segundo regras racionais. Por outro lado, a expansão do mercado, que ainda conheceremos como tendência característica dessa relação, favorece, em virtude de suas conseqüências imanentes, a monopolização e regulamentação de todo poder coativo "legítimo" por *uma* instituição coativa universal, mediante a destruição de todas as estruturas coativas particulares, as estamentais ou outras, baseadas, na maioria dos casos, em monopólios econômicos.

Capítulo II

RELAÇÕES ECONÔMICAS DAS COMUNIDADES (ECONOMIA E SOCIEDADE) EM GERAL

§ 1. Natureza da economia. Comunidade econômica, comunidade de gestão econômica e comunidade de regulação econômica

A grande maioria das relações comunitárias tem, de algum modo, relações com a economia. Não queremos entender aqui por economia — como inconvenientemente se faz na linguagem corrente — toda ação racionalmente planejada com vista a um fim. Uma oração que, de acordo com os dogmas de alguma religião, tem por finalidade obter determinado "bem" interior, não é, para nós, um ato de caráter econômico. Tampouco o é toda ação ou atividade regida pelo princípio da parcimônia. Também não têm nenhuma relação com a gestão econômica uma "economia do pensar", aplicada conscientemente na elaboração de conceitos, e a realização do princípio artístico da "economia dos meios", que, do ponto de vista da rentabilidade, freqüentemente é um produto extremamente não-econômico de um trabalho sempre renovado de simplificação. Do mesmo modo, a observância da máxima técnica universal do *optimum* — obter o resultado relativamente máximo com gasto mínimo — não é, por si, gestão econômica, mas apenas *técnica* racionalmente orientada por um fim. Limitar-nos-emos aqui a falar de economia quando temos, por um lado, uma necessidade ou um complexo de necessidades e, por outro, uma reserva de meios e ações possíveis para satisfazê-las, considerada *escassa* pelos agentes tornando-se esta situação a causa de um comportamento específico que a tem em conta. Obviamente é aqui decisivo para um comportamento racional referente a fins, que essa escassez é *subjetivamente* suposta e que as ações são orientadas por esse pressuposto. Todos os detalhes da casuística e terminologia não serão considerados aqui. A gestão econômica pode realizar-se sob dois aspectos. O primeiro é o da satisfação de uma dada necessidade própria, que pode referir-se a todos os fins concebíveis, desde a comida até a edificação religiosa, desde que sejam escassos os bens ou as possibilidades de ação exigida. Mas é convencional, falando-se de economia, pensar-se com acento especificado na satisfação das necessidades cotidianas, nas chamadas necessidades materiais. Orações e atos pios *podem*, de fato, também tornar-se objetos da economia, desde que as pessoas qualificadas a realizá-los e suas ações sejam escassas e, por isso, só possam estar disponíveis em troca de pagamento, assim como o pão de cada dia. Os desenhos dos bosquímanos, aos quais se atribui muitas vezes alto valor artístico, não são objetos da economia, nem sequer produtos de trabalho, em sentido econômico. Ao contrário, outros produtos da criação artística com valor muito menor podem tornar-se objetos de ações econômicas quando se apre-

senta a situação especificamente econômica de escassez em relação à demanda. Em oposição à economia dirigida à satisfação de necessidades próprias o segundo tipo de gestão econômica está voltado à aquisição: aproveita-se da situação especificamente econômica de escassez de bens desejados a fim de obter lucro pela disposição sobre estes bens.

As relações da ação social com a economia podem ser de natureza muito diversa.

A relação social pode orientar-se, de acordo com o sentido de algum modo subjetivamente concebido pelos participantes, por resultados puramente econômicos: satisfação de necessidades ou lucro. Constitui, no caso, o fundamento de uma comunidade econômica. Ou pode servir-se da gestão econômica própria como meio de obter outros resultados pelos quais se orienta: comunidades de gestão econômica. Ou, na orientação de uma ação social, combinam-se resultados econômicos e extra-econômicos. Ou, por fim, pode não se verificar nenhum dos casos. O limite entre as duas primeiras categorias é fluido. Em rigor, a primeira situação apresenta-se somente em comunidades que pretendem obter lucro aproveitando-se da situação especificamente econômica, isto é, naquelas de economia aquisitiva. Pois todas as comunidades orientadas pela satisfação de necessidades, de natureza qualquer, servem-se da gestão econômica somente na medida em que seja ela indispensável, em virtude da desproporção entre necessidade e bens. Neste sentido, são iguais a economia de uma família, de uma fundação beneficente ou administração militar, de uma relação associativa para desmatamento ou caça comuns. Parece haver, sem dúvida, uma diferença entre o fato de uma ação social surgir substancialmente a fim de fazer frente à situação especificamente econômica da satisfação das necessidades — o que, em nossos exemplos, se aplica à relação associativa para o desmatamento e o de se perseguirem, primariamente, outros fins (treinamento para o caso de guerra), que, somente por atingirem de fato a situação econômica, forçam à gestão econômica. Na realidade, porém, trata-se de uma distinção muito fluida que só pode ser feita claramente na medida em que a ação social mostre características que, supondo-se a ausência da situação econômica, isto é, uma disposição sobre reservas praticamente ilimitadas de bens e ações possíveis e adequadas, teriam de permanecer as mesmas.

Também uma ação social que não represente uma comunidade econômica ou uma de gestão econômica pode ser determinada, em seu nascimento, duração, natureza estrutural e de curso, por causas econômicas que remontam à situação econômica, sendo, neste sentido, economicamente determinada. E essa ação, ao contrário, pode constituir um elemento causal de grande importância para a natureza e o decurso de uma gestão econômica, isto é, ser economicamente relevante. Na maioria das vezes, temos ambas as situações. Não é nada rara uma ação social que não representa uma comunidade econômica nem uma de gestão econômica. Qualquer passeio em grupo pode constituir semelhante ação. Também são muito freqüentes comunidades economicamente não-relevantes. Dentro do grupo das comunidades economicamente relevantes constituem um caso especial aquelas que, por si mesmas, não são "comunidades econômicas", isto é, cujos órgãos não determinam continuamente o processo econômico mediante cooperação própria ou ordenações, proibições ou mandamentos concretos, mas cujas ordens regulam o comportamento econômico dos participantes: são as "comunidades reguladoras da economia", entre as quais estão todos os tipos de comunidades políticas, muitas das religiosas e várias outras, inclusive as que constituem uma relação associativa expressamente para o fim de regulação econômica (comunidades de pescadores, de camponeses etc.). Comunidades que não estão, de alguma forma, economicamente determinadas são, como já dissemos, extremamente raras. Ao contrário, o grau em que isto ocorre varia bastante e, sobretudo, falta — em contradição à hipótese

da chamada concepção materialista da história — a univocidade da determinação econômica da ação comunitária por elementos econômicos. Fenômenos que para a análise econômica são "iguais" freqüentemente são compatíveis com uma estrutura bastante diversa, do ponto de vista sociológico, das comunidades de todos os tipos — inclusive econômicas ou de gestão econômica — que os compreendem ou com eles coexistem. A afirmação de que existe uma conexão "funcional" entre a economia e as estruturas sociais constitui também um preconceito muitas vezes carente de fundamentos históricos, se tomamos essa conexão como um condicionamento recíproco e unívoco. Pois as formas estruturais da ação de comunidade, como veremos repetidamente, têm sua "legalidade intrínseca" e, mesmo prescindindo-se desse fato, em cada caso concreto podem estar co-determinadas, em sua formação, por outras causas extra-econômicas. Em algum ponto, no entanto, a situação da economia costuma ter importância causal e freqüentemente decisiva para a estrutura de todas as comunidades, pelo menos para as das "culturalmente significativas". Por outro lado, a economia costuma também ser influenciada, de algum modo, pela estrutura, condicionada pela legalidade intrínseca, da ação social dentro da qual se realiza. Nada de importante há para se dizer, em geral, sobre quando e como isso ocorre. Mas pode-se estabelecer regras gerais sobre o grau de afinidade eletiva de determinadas formas estruturais concretas da ação social com formas concretas da economia, isto é, sobre a freqüência e intensidade com que estas se favorecem reciprocamente ou, ao contrário, se inibem ou se excluem, sendo "adequadas" ou "inadequadas" uma em relação à outra. Semelhantes relações de adequação serão examinadas repetidamente. E, além disso, é possível estabelecer pelo menos algumas regras gerais sobre o modo como os interesses econômicos costumam conduzir a ações sociais com determinado caráter.

§ 2. Relações econômicas "abertas" e "fechadas"

Uma forma muito freqüente de condicionamento econômico, verificada em todos os tipos de comunidade, é criada pela competição por oportunidades econômicas: cargos públicos, clientela, ensejos de ganhos mediante ocupação ou trabalho etc. Com o crescente número de concorrentes em proporção à margem de ação aquisitiva aumenta o interesse dos participantes na concorrência em limitar esse número de alguma maneira. A forma como isso costuma ocorrer é aquela em que se toma alguma característica exteriormente comprovável de uma parte dos concorrentes (efetivos ou potenciais) — raça, idioma, religião, origem local ou social, descendência, domicílio etc. — como base para conseguir sua exclusão da concorrência. Não importa qual seja essa característica, em cada caso concreto: toma-se a primeira que se apresente. A ação social assim surgida de uma das partes pode provocar uma reação correspondente da outra, contra a qual ela se dirige. Os concorrentes que agem em comum, apesar de a competição entre eles continuar, tornam-se, em relação ao exterior, uma "comunidade de interessados"; cresce a tendência a fazer surgir uma "relação associativa", de qualquer natureza, com uma ordem racional e, persistindo o interesse monopolista, chega o momento em que os próprios concorrentes — ou alguma outra comunidade cujas ações os interessados podem influenciar (por exemplo, a comunidade política) — estabelecem uma ordem que cria monopólios para limitar a concorrência e, para sua imposição eventualmente coativa, determinadas pessoas estão aptas como "órgãos" permanentes. Em tal caso, a comunidade de interessados converte-se numa "comunidade jurídica": os participantes são "consortes jurídicos". Esse processo de "fechamento" de uma comunidade, como o denominaremos, repete-se de modo típico, constituindo a origem da "propriedade" de terras bem como a de todos os monopólios estamentais e de

outros grupos. Quando se trata de uma "organização de consortes" — e isso significa sempre: uma união monopolista, fechada para o exterior, por exemplo, de pescadores moradores de determinado lugar e interessados em pescar em determinadas águas, ou da formação de uma "associação de engenheiros diplomados" que procura impor um monopólio jurídico ou efetivo sobre determinados cargos, em contraposição aos não-diplomados, ou do fechamento para estranhos da participação na utilização comum dos campos, pastos e outras terras de uma aldeia, ou de auxiliares de comércio "nacionais", ou de ministeriais, cavaleiros, graduados de universidades, artesãos ou pretendentes à carreira militar ou outros quaisquer que devem ser naturais de determinado país ou cidade e que desenvolvem primeiro uma ação de comunidade e depois, eventualmente, chegam a constituir uma relação associativa, em todos estes casos participa, como impulso básico, a tendência à monopolização de determinadas oportunidades, em regra de natureza econômica. É uma tendência que se dirige contra outros concorrentes que se distinguem por alguma característica comum, positiva ou negativa. E o objetivo é sempre, em certo grau, o *fechamento* do acesso de estranhos a determinadas oportunidades (sociais e econômicas). Esse fechamento, quando conseguido, pode trazer resultados de alcance bem diverso, particularmente na medida em que a atribuição de oportunidades monopolizadas aos participantes *individuais* pode ser definitiva em graus muito distintos. Tais oportunidades podem ficar totalmente "abertas" *dentro* do círculo dos privilegiados pelo monopólio, de modo que estes continuam competindo livremente entre si. Assim, por exemplo, no caso das oportunidades de acesso limitadas a pessoas com determinados diplomas (pretendentes qualificados, em relação a determinados cargos, ou artesãos com exame de mestria, em relação à concorrência por clientela ou admissão de aprendizes). As oportunidades podem também, de alguma forma, estar fechadas *para dentro*. Isso ocorre de diversas maneiras: através de um "turno" — a este tipo pertence, em sua finalidade, a nomeação por curto prazo de certos detentores de prebendas ligadas a cargos públicos; pela revogabilidade da atribuição de oportunidades a determinados indivíduos — por exemplo, no caso da disposição sobre os campos, atribuída ao indivíduo na "rigorosa" comunidade de lavoura do *mir* russo; pela vitaliciedade das oportunidades atribuídas — e isto, em regra, no caso de prebendas, cargos públicos, monopólios de mestres artesãos, direitos sobre pastos comunais de aldeias e, originalmente, no de atribuição de parcelas de cultivo dentro da maioria das comunidades de aldeia com terras comuns etc; pela atribuição definitiva das oportunidades aos indivíduos e seus herdeiros, ficando excluída do poder de disposição do pretendente ou, pelo menos, limitada ao círculo dos membros da comunidade somente a cessão a terceiros — a este tipo pertencem o κλῆρος, a prebenda militar da Antiguidade, os feudos de serviço dos ministeriais e os monopólios hereditários de cargos públicos ou de artesãos; por fim, pelo fechamento permanente somente do número das oportunidades, sendo que a aquisição de cada oportunidade individual das mãos do detentor atual por um terceiro qualquer é possível sem conhecimento e aprovação dos outros membros da comunidade, como ocorre, no caso de ações. A estes diferentes estádios de fechamento interno mais ou menos definitivo da comunidade denominamos estádios da *apropriação* das oportunidades sociais e econômicas monopolizadas pela comunidade. A liberação total das oportunidades monopólicas apropriadas para a troca com o mundo externo, isto é, sua transformação em *propriedade* totalmente "livre", significa naturalmente o rompimento da antiga relação associativa monopolista, e seu *caput mortuum* — os poderes de disposição apropriados — encontra-se, agora, na qualidade de "direitos adquiridos", nas mãos de indivíduos na esfera de troca de bens. Pois toda "propriedade" de bens naturais, sem exceção, surgiu historicamente a partir da apropriação gradual de partes pertencentes a membros da comunidade monopo-

lizadora, e os objetos da apropriação eram, diversamente da situação atual, não apenas bens materiais concretos como também oportunidades sociais e econômicas de todas as espécies imagináveis. Naturalmente, o grau e a natureza da apropriação, bem como a facilidade com que se realiza o processo de apropriação dentro da comunidade, diferem muito, de acordo com a natureza técnica dos objetos e das oportunidades de que se trate — os quais podem sugerir um grau de apropriação muito diverso. A oportunidade, por exemplo, de obter bens de sustento ou de aquisição pelo cultivo de determinada parcela de terra está vinculada a um objeto material manifesto e univocamente delimitável, isto é, a parcela concreta e não expansível; o que não é o caso, por exemplo, quando se trata de uma "clientela". O fato de o próprio objeto render alguma coisa somente após medidas de melhoramento, tornando-se, em certo sentido, "produto de trabalho" dos usufrutuários, não motiva a apropriação. Pois isto costuma ocorrer em grau muito maior, ainda que de maneira diferente, no caso de uma "clientela" adquirida. Mas, do ponto de vista puramente técnico, o "cadastramento" — por assim dizer — de uma "clientela" não é tão fácil quanto o de um pedaço de terra. Obviamente depende também deste fator o grau de apropriação. Mas para nós importa constatar que, em princípio, a apropriação é o mesmo processo, tanto no primeiro quanto no segundo caso, só que difere a facilidade de sua realização: o "fechamento" também para dentro das oportunidades sociais ou econômicas monopolizadas em relação aos consortes. De acordo com isto, as comunidades estão "abertas" ou "fechadas", em grau diverso, para dentro e para fora.

§ 3. Formas de comunidades e interesses econômicos

Essa tendência monopolista assume então formas específicas quando se trata de formações comunitárias de pessoas que, em relação a outras, se distinguem por uma qualidade comum específica *adquirida* mediante educação, aprendizagem ou prática — qualificações econômicas de qualquer tipo, ocupação de cargos públicos iguais ou parecidos, orientação da vida em termos cavaleirescos ou ascéticos ou especificada de outro modo etc. Nestes casos, a ação social, quando dela resulta uma relação associativa, costuma dar a esta a forma de uma "*corporação*". Um círculo de pessoas com direitos plenos monopoliza, como "profissão", a disposição sobre os bens ideais, sociais e econômicos, os deveres e as posições sociais em questão. Ele admite ao pleno exercício da mesma profissão somente aqueles que: 1) fizeram um noviciado para preparar-se segundo as normas profissionais; 2) comprovaram sua qualificação e 3) eventualmente passaram por outros períodos de carência e prestaram determinados serviços. Esse processo repete-se, muito tipicamente, desde as relações associativas hierárquicas das associações estudantis até as ordens cavaleirescas, por um lado, e desde as corporações de artesãos até as exigências de qualificação dos funcionários e empregados modernos, por outro. Em todos estes casos pode certamente entrar no jogo também o interesse em assegurar-se bom rendimento, no qual todos os participantes, apesar da concorrência eventualmente subsistente entre eles, podem também estar ideal e materialmente interessados: os artesãos locais, no interesse da boa fama de seus produtos; os ministeriais e cavaleiros de determinada ordem, no interesse da boa fama de sua eficiência e também, diretamente, em seu interesse pessoal de segurança militar; as comunidades de ascetas, no interesse de não provocar, por manipulações erradas, a ira dos deuses e demônios contra todos os membros (por exemplo, aquele que, na dança ritual, cantar de modo falso, será logo morto, como castigo, em quase todos os "povos primitivos"). Mas, em geral, destaca-se, entre todos os interesses, aquele sobre a limitação da oferta de

pretendentes às prebendas e honras da posição profissional em questão. Os noviciados e períodos de carência, bem como as "obras-primas" ou quaisquer que sejam as condições (particularmente: ricos presentes aos consortes), freqüentemente exigem dos pretendentes muito mais um empenho econômico do que uma qualificação propriamente dita.

Semelhantes tendências monopolistas e considerações econômicas afins muitas vezes desempenharam historicamente um papel importante na obstrução da expansão das comunidades. A política de cidadania na democracia ática, por exemplo, que procurou fechar progressivamente o círculo dos participantes em suas vantagens, pôs limites à expansão do poder político. Outra constelação de interesses econômicos, porém de natureza semelhante, paralisou a propaganda dos quacres. O proselitismo do islã, originalmente exigência puramente religiosa, encontrou seus limites no interesse da camada de guerreiros conquistadores na permanência de uma população não-islâmica e, portanto, com menos direitos, sujeita às tarefas e tributos exigidos para o sustento dos crentes com plenos direitos — uma situação que representa o tipo de muitos fenômenos semelhantes.

Também é típico o caso em que determinadas pessoas retiram sua existência, ideal ou economicamente, "da" aceitação da representação dos interesses de uma comunidade ou sob outro aspecto, da existência da mesma e que, em conseqüência disso, a ação social se propaga, perdura e chega a constituir uma relação associativa em casos nos quais isto, em condições normais, não teria ocorrido. Idealmente, tal interesse pode ter fundamentos de natureza mais diversa: os ideólogos do romantismo e seus seguidores, por exemplo, incitaram, no século XIX, muitas comunidades de povos "interessantes" com línguas em decadência ao cultivo consciente de seu idioma. Professores alemães de escolas e faculdades ajudaram a preservar pequenas comunidades de línguas eslavas com as quais se ocuparam, sentindo a necessidade ideal de escrever livros sobre elas. Todavia essa "vida" puramente ideológica de uma comunidade não é uma alavanca tão forte como a propiciada pelo interesse econômico. Mas quando um grupo de pessoas paga a alguém para que este se mantenha constantemente pronto (como "porta-voz") a cuidar de modo planejado dos interesses comuns de todos, ou quando semelhante representação de interesses traz algum "ganho" direto ou indireto, cria-se assim uma relação associativa que, em todas as circunstâncias, constitui uma forte garantia para a subsistência da ação social. Trata-se de propaganda paga a favor de interesses sexuais (ocultos ou não) ou de outros interesses "ideais" ou econômicos (sindicatos de empregados ou de empregadores e organizações semelhantes), de conferencistas pagos "por peça" ou de "secretários" que recebem salários, ou de outros casos parecidos — de todo modo, existem pessoas "profissionalmente" interessadas em conservar o número de membros antigos e em ganhar novos. Uma "empresa" racional e planejada tomou o lugar da ação ocasional, irracional e intermitente, e continua funcionando, mesmo que o entusiasmo original dos próprios participantes por seus ideais já tenha cessado há muito tempo.

Interesses propriamente "capitalistas" podem estar envolvidos bastante distintamente na propagação de determinada ação social. Assim, por exemplo, os proprietários de estoques de material para imprensa em tipos góticos interessam-se na continuação do emprego dessa forma de escrita "nacional". Ou os donos de cervejarias que, apesar do boicote militar, põem seus salões à disposição para reuniões de social-democratas e, por isso, têm interesse no número de membros do partido. Todos nós conhecemos inúmeros exemplos desses tipos de ação social.

O elemento comum a todos os casos de interesse econômico do gênero, por parte seja dos empregados seja dos poderes capitalistas, está em que o interesse no

"conteúdo" dos ideais comuns dos membros passa necessariamente ao segundo plano em relação ao interesse na subsistência ou na propagação da comunidade como tal, seja qual for o conteúdo de suas ações. Um excelente exemplo está no esvaziamento total de ideais objetivos e firmes dos partidos americanos. Mas o exemplo máximo está naturalmente na articulação típica de interesses capitalistas com a expansão de comunidades políticas, que desde sempre existiu. Por um lado, é muito grande a possibilidade de influenciar a vida econômica através dessas comunidades e, por outro, elas podem conseguir rendas enormes por meios coativos e dispor delas, de modo que, direta ou indiretamente, os maiores ganhos são obtidos por seu intermédio: diretamente, por aceitação de serviços pagos ou pela antecipação de rendas, e indiretamente, pela exploração de objetos politicamente utilizados. Na Antiguidade e nos inícios da época moderna o campo de ação principal da aquisição capitalista encontrou-se em tais ganhos "imperialistas", obtidos pelas relações com o poder político como tal, e hoje em dia este campo volta a deslocar-se progressivamente naquela direção. Toda expansão da área de poder de semelhante comunidade aumenta então as oportunidades de ganho dos interessados em questão.

A esses interesses econômicos, que atuam no sentido da propagação de uma comunidade, opõem-se, em certas circunstâncias, além dos interesses monopolistas já mencionados, outros, alimentados precisamente pelo caráter fechado e exclusivo de uma comunidade. Já constatamos anteriormente, de modo geral, que quase toda associação orientada para um objetivo e baseada na adesão voluntária dos membros, costuma criar, para além do resultado imediato ao qual se dirige a ação socialmente orientada, relações entre os membros, que, em certas circunstâncias, podem constituir a base de uma ação social dirigida a resultados muito heterogêneos: à relação associativa segue-se, em regra, uma relação comunitária mais complexa que a abrange. É claro que isto ocorre apenas numa parte das relações associativas, a saber, naquelas em que a ação social pressupõe algum contato "pessoal" e não puramente de "negócio". A qualidade de "acionista", por exemplo, é adquirida sem considerarem qualidades pessoais e humanas e, em regra, sem conhecimento e aprovação dos demais acionistas, simplesmente em virtude de um ato econômico de troca de ações. O mesmo vale para quase todas as relações associativas nas quais a admissão depende de uma condição ou de um ato puramente formal e que renunciam ao exame pessoal de cada indivíduo. Isto ocorre com muita freqüência em certos tipos de comunidades puramente econômicas, bem como em algumas uniões com fins puramente políticos, e tanto mais torna-se a regra quanto mais racional e específica seja a finalidade da união. Mesmo assim, há muitas relações associativas nas quais, por um lado, a admissão pressupõe, expressa ou tacitamente, certas qualificações específicas e, por outro, em conexão com aquela condição, realiza-se regularmente aquela relação comunitária mais complexa e abrangente. E isto particularmente quando os membros vinculam a admissão de cada candidato a um exame e ao consentimento dos outros membros. Neste caso, os membros costumam examinar não apenas as funções e a capacidade do candidato individual, naquilo que diz respeito às finalidades expressas da associação, mas também seu "ser", o valor de sua personalidade global. Não é este o lugar adequado para classificar as relações associativas segundo a intensidade com que nelas atua esse fator de seleção. Basta dizer que ele de fato existe nos tipos mais diversos de relações associativas. Não apenas as seitas religiosas como também uniões de caráter social, por exemplo os círculos de veteranos de guerra ou até clubes de boliche, não admitem, em geral, a paticipação de pessoas cuja personalidade global não convenha aos demais membros. É justamente esse elemento que "legitima" a pessoa admitida em relação ao mundo externo, em face de terceiros, em muito maior medida do que suas qualidades importantes para

os fins da associação. Além disso, a participação na ação social proporciona-lhe relações ("conexões") que atuam em seu favor muito além do círculo dos fins especiais da associação. Por isso, é um fenômeno cotidiano o fato de que estas pessoas pertençam a uma associação religiosa, estudantil, política ou outra qualquer, apesar de indiferentes aos interesses nela cultivados simplesmente por causa das "legitimações" e "conexões" economicamente aproveitáveis que elas propiciam. Enquanto estes motivos por si constituem um forte estímulo para a participação na comunidade e portanto parecem fomentar sua propagação, o interesse dos membros em monopolizar aquelas vantagens e em aumentar seu valor útil econômico pela limitação das vantagens ao menor e mais exclusivo círculo possível atua em sentido contrário. E quanto menor e mais exclusivo este seja, tanto mais alto está, ao lado do valor útil direto, o prestígio social proporcionado pela pertinência.

Por fim cabe tocar brevemente numa relação muito freqüente entre a economia e a ação social: a colocação consciente da perspectiva de vantagens econômicas concretas, no interesse da propagação e conservação de uma comunidade primariamente extraeconômica. De acordo com sua própria natureza, isto ocorre particularmente quando várias comunidades de caráter semelhante competem entre si por membros. Assim, por exemplo, em partidos políticos e comunidades religiosas. As seitas americanas competem por meio de apresentações artísticas e de outro tipo, diversões de todas as espécies, incluindo atividades esportivas, e pela facilitação da admissão de pessoas divorciadas que desejam a bênção de um novo casamento (a facilitação ilimitada nesta área foi restringida, há pouco tempo, pela formação de um verdadeiro "cartel"). Os partidos religiosos e políticos organizam, além de excursões e coisas semelhantes, também "associações de jovens", "grupos de mulheres" etc., e por toda parte participam zelosamente em assuntos puramente locais ou outros totalmente apolíticos que lhes dão a oportunidade, competindo entre si, de fazer favores econômicos a interessados locais privados. A invasão de comunidades municipais ou cooperativistas ou outras por semelhantes grupos políticos, religiosos ou outros está condicionada, em alto grau, de modo diretamente econômico, pelo fato de oferecer a oportunidade de proporcionar aos funcionários da comunidade [invasora] prebendas e prestígio social, descarregando-se assim os custos da organização própria a outras comunidades. Instituições municipais ou cooperativistas ou de associações de consumidores, bem como de caixas de previdência ou de sindicatos, são objetos apropriados para isso. E, naturalmente, em maior escala, prebendas e cargos políticos e outras posições sociais ou consideradas oportunidades de renda, a serem conferidas pelo poder político, entre elas as cátedras universitárias. O sistema "parlamentar" oferece a comunidades de todas as espécies, desde que sejam suficientemente fortes em relação ao número de membros, a oportunidade de arranjar para seus líderes e membros tais meios de sustento, como fazem os próprios partidos políticos, que normalmente se caracterizam precisamente por este procedimento. Nesse contexto, interessa constatar somente o fato geral de que também as comunidades extraeconômicas criam diretamente organizações econômicas, particularmente para fins de propaganda. Parte considerável da atividade caritativa moderna das comunidades religiosas serve para isso. Muito mais ainda a fundação de sindicatos e caixas de socorro "cristãos", "liberais", "socialistas" ou "nacionais" e a criação de oportunidades de poupança e de seguros. Além destas, em grande escala, entra no caso a fundação de associações de consumidores e de cooperativas — em algumas cooperativas italianas era necessário apresentar um comprovante de confissão para conseguir trabalho. Para os poloneses na Alemanha[1] desenvolveu-se extraordinariamente a organização do crédi-

[1] Antes de 1918. (Nota do organizador.)

to, do pagamento de dívidas e da moradia, e os partidos russos de todas as tendências tomaram, imediata e sistematicamente, caminhos semelhantes e extremamente modernos na época da revolução[1]. Houve também a fundação de empreendimentos aquisitivos: bancos, hotéis (como a Hôtellerie du Peuple, socialista, em Ostende) e, por fim, de empreendimentos industriais produtivos (também na Bélgica). Os grupos que detêm o poder dentro de uma comunidade política, portanto, principalmente, os funcionários, costumam utilizar esses meios para conservar sua posição de poder, recorrendo desde a formação de uniões "patrióticas" e de organizações de todas as espécies, com concessão de vantagens econômicas, até a criação de fundos de crédito burocraticamente controlados ("Caixa Prussiana") e coisas semelhantes. Não podemos expor aqui os detalhes técnicos de todos estes meios de propaganda.

Cabe somente constatar, de modo geral, com algumas ilustrações particularmente típicas, as ações convergentes e divergentes dos interesses econômicos que operam, por um lado, no sentido da propaganda e, por outro, no de monopolização, no interior de comunidades de todas as espécies. Devemos renunciar ao exame dos pormenores, uma vez que isso requereria uma investigação especial de todos os tipos de relações associativas.

§ 4. Tipos de obtenção de serviços econômicos por comunidades "de gestão econômica" e as formas de economia

Temos ainda de ocupar-nos brevemente do tipo mais óbvio de articulação da ação social com a "economia", ou seja, da circunstância de que uma parte muito grande das comunidades é constituída de comunidades "de gestão econômica". Para que estas existam é necessário haver, em condições normais e em certo grau, uma relação associativa racional, que, entretanto, não é indispensável, pois as estruturas nascidas da comunidade doméstica, às quais voltaremos mais tarde, carecem por inteiro dela. Contudo, o normal é que ela exista.

Numa ação social que se desenvolveu até tornar-se "relação associativa" racional existe, quando a ação social exige bens e serviços econômicos, uma regra estatuída de acordo com a qual estes são obtidos. Em princípio, é o que pode ocorrer de acordo com os seguintes tipos "puros" (cujos exemplos tomamos, no possível, da vida da comunidade *política*, porque esta possui os sistemas mais desenvolvidos para sua obtenção): 1) Na forma de um *oikos*, isto é, uma economia puramente coletiva e não-monetária: imposição de prestações em espécie diretas e pessoais dos membros, segundo regras fixas, iguais para todos ou especificadas (serviço militar "geral" obrigatório de todos os homens aptos ou serviço militar especificado, como "artesão a serviço da economia"), e distribuição do fornecimento dos objetos necessitados (por exemplo, para a mesa do príncipe ou para a administração militar) em forma de prestações fixas e obrigatórias, em espécie. Ocorre na forma de uma economia coletiva que não trabalha para o mercado e que constitui uma parte da ação social (por exemplo, uma fazenda senhorial ou principesca, como economia autônoma — o tipo puro do *oikos* — ou, num caso especial, uma administração militar totalmente baseada em serviços e prestações em espécie, como a verificada aproximadamente no antigo Egito). 2) Na forma de *tributos* e (em economia de mercado) de impostos obrigatórios, contribuições (regulares) ou prestações ocasionais vinculadas a determinados processos, entregues pelos membros da comunidade, segundo regras estabelecidas, oferecem a possibilidade de se obterem no mercado os meios para satisfazer as necessidades, comprando-se, portanto, os meios materiais

[1] 1905-1906. (Nota do organizador.)

de manutenção e "alugando-se" trabalhadores, funcionários e mercenários. Os tributos também podem assim ter caráter de contribuições. Assim, por exemplo, o encargo de todas as pessoas, mesmo daquelas que de resto não tomam parte na ação social, que *a*) participam de certas vantagens e oportunidades oferecidas pela comunidade, particularmente de serviços de uma instituição social criada pela comunidade (por exemplo, para o cadastramento de propriedades ou outra qualquer) ou de um bem econômico (por exemplo, uma estrada por ela construída), segundo o princípio de pagamento por um serviço especial (taxas, no sentido técnico da palavra), ou que *b*) simplesmente entram fisicamente na esfera de poder efetiva da comunidade (tributos de moradores ou taxas aduaneiras para pessoas e bens que somente passam pelo território dominado). 3) Na forma de uma *economia aquisitiva*: pela venda no mercado de produtos e serviços de uma empresa própria que constitui parte integrante da ação social e cujos lucros são empregados para fins comuns da associação. Pode ser um empreendimento "livre", sem garantia formal de monopólio (como a *Seehandlung* prussiana e a Grande Chartreuse), ou monopolista, como os que existiam em grande número no passado e ainda hoje existem (correios). É evidente que entre estes três tipos conceitualmente mais conseqüentes são possíveis as mais diversas combinações. Serviços pessoais podem ser "resgatados" em dinheiro, bens em espécie podem ser convertidos em dinheiro no mercado, os bens materiais exigidos para a empresa aquisitiva podem ser obtidos diretamente, em forma de entregas em espécie, ou no mercado, com os meios recebidos como tributos em dinheiro, enfim, todos os componentes destes três "tipos" podem ser combinados uns com os outros, o que de fato quase sempre ocorre. 4) *Na forma de mecenato*: por contribuições puramente voluntárias de pessoas economicamente capacitadas e, de alguma forma, interessadas material ou idealmente nos fins da comunidade, sejam estas participantes ou não nas demais ações sociais (forma típica de provisão de necessidades em comunidades religiosas e de partidos: doações para fins religiosos, subvenção de partidos por grandes doadores e também as ordens mendicantes e os "presentes" voluntários aos príncipes, nos tempos primitivos). Não há regra fixa, obrigação, bem como uma conexão entre a contribuição e a participação na ação social: o mecenas pode estar completamente ausente do círculo dos participantes. 5) Mediante *encargo privilegiante* — e isto em sentido positivo ou negativo. *a*) O encargo positivamente privilegiante ocorre, não exclusivamente, mas na maioria das vezes, em troca da garantia de determinado monopólio econômico ou social e vice-versa: determinados estamentos privilegiados ou grupos monopolizadores estão total ou parcialmente isentos de tributos. Isto é, os tributos e serviços obrigatórios não se referem, segundo regras gerais, a determinadas categorias de patrimônio ou renda ou a determinadas formas de propriedade ou atividade aquisitiva, às quais cada qual tem (pelo menos, em princípio) acesso livre, mas à natureza das posições de poder ou dos monopólios específicos — econômicos, políticos ou outros — garantidos pela comunidade a indivíduos ou grupos (propriedade de latifúndios, privilégios tributários ou tributos especiais de determinadas corporações ou estamentos). E isso como "contrapartida", como "pagamento" por essa garantia ou apropriação privilegiante. O modo de prover as necessidades cria ou fixa, portanto, uma estuturação monopolista dos membros da comunidade com base no "fechamento" das oportunidades sociais e econômicas de cada camada social. Nessa forma de provisão de necessidades enquadram-se, também, conceitualmente e como caso especial importante, todas as formas, extremamente diversas entre si, de provisão "feudal" ou "patrimonial" da necessidade de meios de poder políticos, os quais estão vinculados a posições de poder apropriadas e servem para a realização das ações da relação associativa (na comunidade estamental, cabe ao príncipe custear, a partir de sua propriedade patrimonial, o ônus da ação política da comunidade; os

participantes feudais do poder político ou patrimonial e da honra social — vassalos, ministeriais etc. — cobrem com seus próprios meios as necessidades de guerra e de administração). Mas também no capitalismo podem ser encontrados processos análogos de provimento privilegiante de necessidades: o poder político garante, por exemplo, expressa ou indiretamente, a um grupo de empresários um monopólio e lhes impõe, em troca, contribuições diretas ou em forma de tributos. Essa forma de encargo privilegiante, bastante divulgada na época "mercantilista", voltou a desempenhar um papel progressivamente importante em nosso tempo[1] (imposto sobre a aguardente, na Alemanha). *b*) A provisão de necessidades *negativamente* privilegiante é a *litúrgica*: certas prestações economicamente onerosas, de natureza especificada, ou estão vinculadas a determinado valor do patrimônio como tal, e não monopolicamente privilegiado — estabelecendo-se eventualmente um turno entre os qualificados (trierarcos e coregos, em Atenas; arrendatários forçados de arrecadamento de impostos, nos Estados helênicos): *liturgia de classe* — ou a determinadas comunidades monopolistas, de tal modo que os contribuintes individuais, no interesse do provimento das necessidades sociais, não podem afastar-se dessas comunidades, existindo para eles um compromisso (responsabilidade solidária). As corporações obrigatórias no antigo Egito e no fim da Antiguidade, a vinculação hereditária dos camponeses russos à comunidade de aldeia, responsável pelos impostos, a vinculação mais ou menos firme à gleba dos colonos e camponeses de todos os tempos, e sua responsabilidade comunal solidária pelos impostos e (eventualmente) pelos recrutas, a responsabilidade solidária dos decuriões romanos pelos tributos que eram obrigados a recolher etc., tudo isso constitui *liturgia estamental*. As últimas formas (as do tópico 5) de obtenção dos meios para suprir as necessidades da comunidade estão normalmente adstritas, por sua própria natureza, a comunidades institucionais com participação obrigatória (sobretudo as políticas).

§ 5. Efeitos do provimento das necessidades e da distribuição dos encargos nas comunidades. Ordens de regulação econômica

As formas de provimento das necessidades, sempre resultado de lutas de interesses, têm freqüentemente uma importância que vai muito além de sua finalidade direta. Pois podem ter por conseqüência, em grande extensão, ordens "reguladoras da economia" (como particularmente os últimos tipos mencionados) e, mesmo onde isso não ocorre de maneira direta, influenciar fortemente o desenvolvimento e a direção tomada pela gestão econômica. Assim, por exemplo, a [importância] da provisão de necessidades litúrgico-estamental para o "fechamento" das oportunidades sociais e econômicas, e para a fixação da estrutura estamental e, com isso, para a exclusão da formação de um capital aquisitivo privado. Assim também todo provimento de necessidades [das comunidades] realizada, em grande escala, com base numa economia coletiva ou aquisitiva ou criadora de monopólios. As duas primeiras atuam sempre no sentido de eliminar a economia aquisitiva privada; a última, de maneira muito diversa, dependendo das circunstâncias, mas sempre, naturalmente, no sentido do deslocamento, às vezes, também, da estimulação e, às vezes, ainda, da obstrução das oportunidades lucrativas do capital privado. Isto depende da extensão, da natureza e do rumo do monopolismo estatalmente fomentado. A transição progressiva do Império Romano para a provisão de necessidades litúrgico-estamental (e, parcialmente, ao lado desta, para aquela em forma de economia coletiva) asfixiou o capitalismo da Antiguidade. Os empreendimentos aquisitivos municipais e estatais do presente em parte deslocam, em parte elimi-

[1] Escrito antes de 1914. (Nota do organizador.)

nam o capitalismo: o fato de as bolsas alemãs, desde a estatização das ferrovias, terem deixado de cotar valores ferroviários é importante não apenas para a posição delas, mas também para o modo de formação de capital. Todo favorecimento e toda estabilização de monopólios vinculados com contribuições ao Estado (como, por exemplo, no caso do imposto sobre a aguardente, na Alemanha etc.) limita a expansão do capitalismo (um exemplo é o nascimento de destilarias puramente industriais). Os monopólios mercantis e coloniais da Idade Média e dos começos da época moderna inicialmente estimularam, ao contrário, o nascimento do capitalismo, uma vez que, nas circunstâncias dadas, somente pela monopolização podia ser assegurada uma margem de lucro suficiente para os empreendimentos capitalistas. No desenvolvimento ulterior, porém — como foi na Inglaterra do século XVII —, atuaram contra o interesse de rentabilidade do capital, que procurou o ótimo das oportunidades de investimento, e enfrentaram uma oposição veemente, à qual sucumbiram. Não é unívoco, portanto, o efeito no caso dos privilégios monopólicos fiscalmente condicionados. Sempre favorável ao desenvolvimento capitalista é, ao contrário, a provisão de necessidades de caráter puramente fiscal e de mercado, ou seja, em sua forma mais extrema, a provisão de todas as necessidades, se possível, e também das administrativas, realizada pela melhor oferta no mercado livre. Isso inclui, também, por exemplo, a transferência do recrutamento e "treinamento" militar a empresários privados (como os *condottieri*, no início da época moderna) e a obtenção de todos os meios mediante impostos em dinheiro. É claro que esse sistema pressupõe uma economia monetária plenamente desenvolvida, além de, do ponto de vista puramente técnico-administrativo, um mecanismo administrativo rigorosamente racional e com funcionamento preciso, isto é, de caráter "burocrático". Isto aplica-se especialmente à tributação da "propriedade" móvel, a qual, por toda parte e particularmente na "democracia", topa com dificuldades peculiares. Cabe aqui expor brevemente essas dificuldades, porque, nas condições dadas da civilização ocidental, contribuíram em alto grau para o desenvolvimento do capitalismo especificamente moderno. Toda forma de gravame da propriedade, como tal, mesmo onde os proprietários têm a influência em suas mãos, está sujeita a certas limitações quando é possível aos proprietários a saída da comunidade. O grau dessa possibilidade depende, como é evidente, não só do quanto a pertinência precisamente a esta comunidade concreta é indispensável, mas também do compromisso econômico com ela, este determinado pela natureza da propriedade. No âmbito das comunidades coercivas com caráter institucional — em primeiro lugar, portanto, das políticas —, todas as formas de emprego lucrativo da propriedade com vinculação extremamente forte ao local constituem um caso específico, que não permite aos proprietários sair da comunidade, em oposição aos patrimônios "móveis", isto é, aqueles que consistem em dinheiro ou em bens específicos facilmente conversíveis em dinheiro e não estão vinculados a determinado lugar. A saída de camadas proprietárias de uma comunidade não apenas faz crescer fortemente o ônus daqueles que ficam, mas pode também, numa comunidade baseada na troca no mercado, particularmente no mercado de trabalho, prejudicar as possibilidades imediatas de aquisição dos não-proprietários (especialmente suas oportunidades de trabalho) em tal grau que estes, devido a esse efeito imediato, renunciam à tentativa de fazer os proprietários contribuírem, de modo desconsiderado, para as despesas da comunidade, ou até conscientemente os privilegiam. Se isso ocorre ou não, depende da estrutura econômica da comunidade em questão. Para a democracia ática, que vivia em grande proporção dos tributos dos súditos e onde dominava uma ordem econômica cujo mercado de trabalho, no sentido moderno da palavra, não determinava ainda predominantemente a situação de classe das massas, os motivos e considerações mencionados passaram ao segundo plano em face do estímulo mais forte à imposição direta

de contribuições à propriedade. Em condições modernas, ocorre quase sempre o contrário. São justamente aquelas comunidades nas quais os não-proprietários exercem a influência decisiva que, hoje em dia, e não raramente, tratam com muito cuidado a propriedade. Especialmente as comunidades políticas que se encontram nas mãos de partidos socialistas, como a cidade de Catânia, cujas fábricas foram favorecidas por extensos privilégios, porque a ampliação esperada das oportunidades de trabalho, isto é, o melhoramento imediato da situação de sua classe era mais importante para os partidários do que a "justa" distribuição da propriedade e dos tributos. Locadores de moradias, proprietários de terrenos para construção, varejistas e artesãos costumam pensar, no caso concreto, apesar de todos os antagonismos de interesses, em primeiro lugar no interesse mais imediato, determinado diretamente pela situação de classe, e, por isso, todas as formas de "mercantilismo" são um fenômeno difundido em todos os tipos de comunidade, bastante variável, no caso concreto, e existente nas formas mais diversas. E isso ocorre tanto mais quando também o interesse na conservação da "capacidade tributária" e na existência de grandes patrimônios capazes de garantir créditos, dentro da própria comunidade, obriga os interessados na posição de poder de sua comunidade como tal, em face de outras comunidades, a tratar de modo semelhante a propriedade "móvel". Por isso, mesmo nas comunidades cujo poder está nas mãos dos não-proprietários, a propriedade "móvel" tem amplas possibilidades, quando não de ser privilegiada de modo diretamente "mercantilista", pelo menos de ficar isenta, em grande parte, de ônus litúrgicos ou tributários, em todos os lugares onde várias comunidades, entre as quais ela pode escolher livremente uma para estabelecer-se, concorrem entre si, como, por exemplo, os diversos estados da União americana — cuja autonomia particularista é a causa principal do fracasso de toda unificação séria dos interesses em capitais úteis — ou, limitada porém sensivelmente, os municípios de um país ou, por fim, as formações políticas que, em independência total, existem uma ao lado da outra.

Além disso, o que mais contribui para determinar o modo como se distribuem os ônus é, por um lado, a situação de poder dos diversos grupos dentro de uma comunidade e, por outro, o caráter da ordem econômica. Todo crescimento e toda preponderância da provisão das necessidades em espécie levam necessariamente ao sistema litúrgico. Assim, o sistema litúrgico egípcio provém da época dos faraós, e o desenvolvimento do Estado litúrgico romano, na última fase do Império, segundo o modelo egípcio, está condicionado pela forte tendência à economia não-monetária dos territórios continentais incorporados e pela importância relativamente diminuída das camadas capitalistas, que, por sua vez, se deve à transformação da estrutura de dominação e da administração que eliminou os arrendatários de arrecadamento de impostos e as práticas usurárias para com os súditos. Ao contrário, a influência preponderante da propriedade "móvel" leva, por toda parte, ao abandono da provisão litúrgica dos ônus por parte dos proprietários e a um sistema de serviços e tributos que pesa sobre as massas. Em lugar do serviço militar obrigatório, modificado de acordo com a propriedade e baseado na posse de equipamento próprio pelos cidadãos abastados, surgiu em Roma a isenção efetiva do serviço militar para os inscritos no censo de cavaleiros e o exército proletário equipado pelo Estado, e, em outros lugares, o exército mercenário cujo custo era coberto pela tributação das massas. Na Idade Média, em vez da responsabilidade litúrgica dos proprietários pelas necessidades extraordinárias da economia da comunidade, isto é, em vez de se proverem essas necessidades mediante impostos sobre o patrimônio ou empréstimos forçados isentos de juros, verificou-se, por toda parte, a provisão por meio de empréstimos a juros, hipotecas de terras, taxas aduaneiras e outros tributos, isto é, o aproveitamento da situação de necessidade da comunidade, por parte dos

proprietários, como fonte de lucros e rendas, situação que, às vezes — como ocorreu temporariamente em Gênova —, apresenta o caráter da administração da cidade e de sua capacidade tributária no interesse das instituições credoras do Estado. E, por fim, no início da Idade Moderna, o aumento da procura de capital motivada pela crescente necessidade de dinheiro por exigências políticas — as diversas unidades políticas que concorriam entre si pelo poder satisfaziam suas necessidades cada vez mais em forma de economia monetária — levou àquela aliança memóravel entre os poderes constitutivos dos Estados e as forças capitalistas cortejadas e privilegiadas. Essa aliança constituiu um dos fatores mais importantes do desenvolvimento capitalista moderno e, com toda justeza, fez com que a política do período tivesse o nome de "mercantilista", ainda que, como vimos, o "mercantilismo" sempre tenha existido, e exista ainda hoje, no sentido de consideração especial e privilégios efetivos em relação à propriedade "móvel", e sempre quando coexistam várias formações coercivas autônomas que concorrem entre si valendo-se da intensificação da capacidade tributária e creditícia de seus membros, baseada na força do capital, tanto na Antiguidade quanto na Idade Moderna. O fato de esse "mercantilismo" ter assumido um caráter específico, no início da Idade Moderna, e de ter tido efeitos específicos foi conseqüência, em parte, da peculiaridade da estrutura de dominação — a ser examinada mais tarde — das formações políticas concorrentes e de sua economia pública, porém, em parte, e nomeadamente, da estrutura diferenciada do capitalismo moderno em nascimento em relação ao da Antiguidade, especialmente no que se refere ao desenvolvimento do moderno capitalismo industrial, desconhecido na Antiguidade, o qual, ao longo do tempo, se aproveitou particularmente do privilegiamento. Em todo caso, a luta de concorrência entre grandes unidades puramente políticas, de potência aproximadamente igual, permaneceu desde então uma força política em relação ao exterior e constitui, como é sabido, um dos mais importantes estímulos específicos daquele privilegiamento do capitalismo que nasceu naquela época e continua existindo, em outra forma, até hoje. Não é possível compreender, em sua gênese e decurso, nem a política comercial nem a bancária dos Estados modernos, portanto, as áreas da política econômica mais intimamente concatenadas com os interesses centrais da forma econômica atual, sem antes ter compreendido aquela situação política muito peculiar de concorrência e "equilíbrio" dos Estados europeus, nos últimos cinco séculos, que já Ranke, em sua primeira obra, reconheceu, como específica desses Estados, no quadro da história universal.

Capítulo III

TIPOS DE RELAÇÃO COMUNITÁRIA E DE RELAÇÃO ASSOCIATIVA EM SEUS ASPECTOS ECONÔMICOS

§ 1. A comunidade doméstica

Nestas considerações gerais, em que os detalhes somente servem de exemplos, não cabe examinar os efeitos especiais da provisão de necessidades das comunidades, muitas vezes extremamente complicados.

O que pretendemos aqui, em primeiro lugar, renunciando a toda classificação sistemática dos tipos de comunidade segundo a estrutura, o conteúdo e os meios da ação comunitária — que constitui uma das tarefas da Sociologia geral[1] —, é expor brevemente a natureza dos tipos de comunidade mais importantes para nossas considerações. Para isso, não precisamos examinar a relação da economia com os *conteúdos* culturais específicos (literatura, artes, ciências etc.) mas apenas sua relação com a "sociedade", o que significa, neste caso, com as *formas* estruturais gerais de comunidades humanas. Por isso, as tendências concretas da ação comunitária somente entram em consideração na medida em que, *de per si*, produzem formas estruturais específicas dessa ação que são, ao mesmo tempo, economicamente relevantes. Sem dúvida, os limites assim estabelecidos são bastante fluidos, o que significa, em todo caso, que somente alguns tipos muito universais de comunidade podem ser tratados. Isso será feito, no que segue, inicialmente em forma de uma caracterização geral, enquanto que — conforme veremos ainda — suas formas de desenvolvimento somente poderão ser examinadas, de modo razoavelmente preciso, em conexão com a categoria de "dominação".

As relações que hoje nos parecem particularmente "primordiais" são as que existem entre pai, mãe e filhos, criadas pela *comunidade sexual duradoura*. No entanto, desvinculadas da comunidade econômica de sustento, a "gestão patrimonial" comum, que pelo menos conceitualmente deve ser tratada em separado, as relações entre homem e mulher, com base puramente sexual, e as entre pai e filhos, com base puramente fisiológica, são totalmente lábeis e problemáticas no que se refere à sua durabilidade; a relação paternal falta por inteiro quando não existe uma comunidade estável de sustento entre pai e mãe, e mesmo quando ela existe, nem sempre tem grande peso. "Primordial", entre as relações comunitárias nascidas com base em relações sexuais, apenas aquela entre mãe e filho, e isso porque se trata de uma comunidade de sustento, cuja duração, dada pela natureza, abrange o tempo até a própria criança ser capaz de procu-

[1] Evidentemente, Max Weber planejara, para a "teoria das categorias sociológicas" da primeira parte, dar num capítulo V a descrição classificadora de tipos de relações comunitárias e relações associativas (cf. as referências ao capítulo V, na primeira parte, p. 50, 67, 75, 84, 86).

rar alimentos suficientes. Em segundo lugar, está a comunidade de criação dos irmãos. "Companheiros de leite" (ομογάλακτες) é, portanto, um nome específico para os parentes mais próximos. Mas também aqui é decisiva a comunidade econômica de sustento, e não o fato natural: o seio comum da mãe. E relações de comunidade de todas as espécies cruzam muito mais ainda as relações sexuais e fisiológicas quando se trata do nascimento da "família" como formação especificamente social. O conceito historicamente bastante ambíguo somente é útil quando se define claramente seu sentido no caso particular. Voltaremos mais tarde a este assunto. Mesmo sendo inevitável considerar o "grupo materno" (mãe e filhos) a formação "familiar" — no sentido atual — mais primitiva, isto não significa, de modo algum — e é até diretamente inimaginável —, que jamais houve uma forma de existência humana que tenha conhecido alguma outra formação de comunidade que não os grupos maternos, existentes um ao lado do outro. Sempre que predomina, como "forma familiar", o grupo materno, existem ao lado dele, pelo que saibamos, as relações comunitárias dos homens entre si — econômicas e militares — e aquelas entre homens e mulheres — de natureza sexual e econômica. O grupo materno "puro", como forma de comunidade normal, porém evidentemente secundária, não é raro precisamente onde a existência cotidiana dos homens está aquartelada na comunidade permanente da "casa dos homens", originalmente para fins militares, mais tarde também para outros fins, como ocorre entre muitos povos nas regiões mais diversas, como forma específica do desenvolvimento militar, portanto, como forma secundariamente condicionada.

Falar de um "matrimônio" no sentido de uma mera combinação entre comunidade sexual e comunidade de criação, constituída por pai, mãe e filhos, seria conceitualmente errôneo. Pois o conceito de "matrimônio" somente pode ser definido quando se o relaciona com outras comunidades além dessas duas. O "matrimônio" nasce em toda parte como instituição social somente em virtude da contraposição a outras relações sexuais *não* consideradas matrimônios. Pois sua existência significa: 1) que não é tolerado e, eventualmente, será vingado o surgimento de uma relação contra a vontade do clã da mulher ou do homem em cujo poder esta já se encontra, portanto, de uma *associação* — nos tempos primitivos, do clã do homem ou da mulher ou de ambos; particularmente, porém, 2) que apenas os descendentes de determinadas comunidades sexuais permanentes são tratados — dentro do círculo de uma comunidade mais abrangente, econômica, política, religiosa ou outra qualquer, à qual pertence um dos pais (ou ambos) —, como companheiros iguais (companheiros na comunidade doméstica, de lavoura, de clã, política, estamental ou de determinado culto) sendo que isto não ocorre com os descendentes de um dos pais, procedentes de outras relações sexuais. Outro sentido não tem — o que cabe ter em conta — a distinção entre filhos "legítimos" e "ilegítimos". Os pressupostos do matrimônio, isto é, as classes de pessoas que não podem entrar em relações duradouras válidas naquele sentido, os membros do clã ou da associação que precisam aprovar a relação para esta tornar-se válida, as formas a serem cumpridas, tudo isso é regulado pelas tradições sagradas ou pelas ordens estatuídas daquelas outras associações mais abrangentes. O que confere, portanto, ao matrimônio sua qualidade específica são as ordens de outras comunidades, não puramente sexuais ou de criação. Não pretendemos expor aqui o desenvolvimento extremamente importante, do ponto de vista etnográfico, dessas ordens; isso nos interessa somente no que se refere a suas relações econômicas mais importantes.

As relações sexuais e as estabelecidas entre os filhos, por terem em comum os pais ou um deles, assumem sua importância normal, para o nascimento de uma ação comunitária, somente pela circunstância de se tornarem um dos fundamentos normais, porém não o único, de uma associação especificamente econômica: a comunidade doméstica.

A comunidade doméstica não é um fenômeno absolutamente primitivo. Não pressupõe uma "casa" no sentido atual, mas determinado grau de produção agrícola planejada. Nas condições da busca de alimentos, fundada puramente na ocupação da terra, ela parece não ter existido. Mas também quando baseada numa agricultura tecnicamente bem desenvolvida, a comunidade doméstica apresenta-se com freqüência como uma formação secundária relativamente a alguma situação anterior que concedeu, por um lado, mais poder às comunidades mais abrangentes de clã ou de vizinhança e, por outro, mais independência ao indivíduo perante a comunidade de pais, filhos, netos e irmãos. Isto parece indicar particularmente a separação quase total, muito freqüente justamente quando quase não há diferenciação social, dos bens e dos ganhos da mulher e do homem, bem como o costume destes, em alguns lugares, de sempre comerem dando-se as costas ou completamente separados, e a existência, dentro da associação política, de organizações autônomas de mulheres, com chefes femininos, ao lado das organizações dos homens. No entanto, convém que se evite deduzir desses fenômenos as condições de um "estado primitivo" individualista. Pois muitas vezes trata-se de uma situação secundária, nascida da ausência em casa do homem durante o "serviço militar", isto é, condicionada pela organização militar, em que a direção dos assuntos domésticos fica nas mãos das mulheres e mães —, situação que se conservou, em forma rudimentar, na estrutura familiar espartana baseada na ausência em casa do homem e na separação de bens. A comunidade doméstica não tem universalmente a mesma extensão. Mas ela constitui a "comunidade econômica" universalmente mais difundida e compreende uma ação comunitária muito contínua e intensa. É o fundamento primordial da piedade e da autoridade, fundamentos, por sua vez, de muitas outras comunidades humanas. A "autoridade" 1) do mais forte e 2) do mais experiente, isto é, dos homens sobre as mulheres e as crianças, dos capazes de portar armas e de trabalhar sobre os incapazes, dos adultos sobre as crianças, dos velhos sobre os jovens. A "piedade" tanto dos submetidos à autoridade para com os representantes desta quanto destes entre si. Como piedade pelos antepassados, passa a fazer parte das relações religiosas; como piedade dos funcionários patrimoniais, dos sequazes, dos vassalos, passa a fazer parte dessas relações que originalmente têm caráter doméstico. Comunidade doméstica, em sua forma "pura" — mas nem sempre "primitiva", como já mencionamos —, significa econômica e pessoalmente: solidariedade para fora e comunidade comunista na utilização e no consumo dos bens cotidianos (comunismo doméstico) para dentro, em forma de uma unidade indivisa e baseada numa relação de piedade estritamente pessoal. O princípio de solidariedade para fora, desenvolvido em sua forma pura, encontra-se ainda nas comunidades domésticas das cidades medievais, e precisamente naquelas de capitalismo mais avançado, do norte e do centro da Itália, com seus empreendimentos capitalistas periodicamente regulados por contratos: a responsabilidade solidária real e pessoal (em certas circunstâncias, também criminal), perante os credores, abrange todos os membros da comunidade doméstica, incluindo às vezes até os auxiliares e aprendizes admitidos por contrato. Esta é a fonte histórica da responsabilidade solidária —, importante para o desenvolvimento das modernas formas jurídicas capitalistas — dos proprietários de uma companhia mercantil não limitada pelas dívidas da empresa. O antigo comunismo doméstico não conheceu algo correspondente a nosso "direito hereditário". Em seu lugar, existia a simples idéia da "imortalidade" da comunidade doméstica. No tipo "puro" de tal comunidade, se um dos membros sai dela, em virtude de falecimento, expulsão (por causa de um sacrilégio inexpiável), transferência para outra comunidade doméstica (adoção), demissão (*emancipatio*) ou por decisão voluntária (onde é permitida), não se fala em desanexar a parte "correspondente". Quem sai vivo abandona sua parte e, em caso de morte, a economia comum simplesmente

continua funcionando. É assim que se constitui, até hoje, a *Gemeinderschaft*, na Suíça. O princípio do comunismo doméstico, de acordo com o qual não se "ajustam as contas", mas o indivíduo contribui segundo suas forças e usufrui segundo suas necessidades (enquanto há reservas de bens suficientes), sobrevive ainda hoje como peculiaridade essencial da comunidade doméstica de nossa "família", ainda que, na maioria das vezes, como rudimento que se limita ao consumo doméstico.

No tipo puro, é essencial a moradia comum. O aumento do número obriga, neste caso, à divisão e à fundação de novas comunidades domésticas separadas. Mas, para manter unida a força de trabalho e a propriedade, encontrou-se uma solução a meio termo: a descentralização local sem divisão, com a conseqüência inevitável do nascimento de direitos particulares para as comunidades domésticas individuais. Semelhante desmembramento pode levar à total separação jurídica e autonomia na direção das atividades aquisitivas, conservando-se, mesmo assim, uma porção surpreendentemente grande de comunismo doméstico. Na Europa — especialmente nas regiões alpinas, por exemplo, em famílias de hoteleiros suíços, mas também, por outra parte, em grandes empresas comerciais de porte internacional, transmitidas hereditariamente em família —, continua existindo, como resquício da comunidade e autoridade doméstica, totalmente desaparecida no sentido externo da palavra, o comunismo do risco e do lucro: a junção dos lucros e das perdas de empresas que, de resto, são totalmente independentes. Conheço empresas de renome mundial que lucram milhões, cujo capital pertence, predominantemente mas não completamente, a parentes em diferentes graus e cuja direção está, ainda que não exclusivamente, nas mãos de membros de uma única família. As empresas individuais trabalham em ramos distintos e alternantes, têm capitais de tamanho bastante diverso e intensidade de trabalho e resultados bem diferentes. Mesmo assim, depois de descontar os juros de capital habituais, junta-se simplesmente o lucro anual que consta nos balanços e este é repartido segundo critérios surpreendentemente simples (muitas vezes, por cabeça). A conservação do comunismo doméstico nesse nível ocorre por causa do mútuo apoio econômico que garante o equilíbrio de necessidades e excedentes de capital entre as diversas empresas, evitando-se assim tomar empréstimos de terceiros. A "contabilidade" cessa, portanto, logo que se ultrapassa o traço final do balanço; ela tem domínio somente dentro da "empresa" que produz o lucro, mas ali domina incondicionalmente: um parente, por mais próximo que seja, que trabalha, sem capital, como simples empregado nunca recebe mais do que qualquer outro, pois trata-se, no caso, de custos calculados da empresa que não podem ser modificados em favor de um indivíduo sem deixar os outros descontentes. Abaixo do traço final do balanço, porém, começa para os felizes participantes o reino da "igualdade e fraternidade".

§ 2. Comunidade de vizinhança, comunidade econômica e comuna

A associação doméstica é a comunidade que supre as necessidades regulares de bens e trabalho da vida cotidiana. Parte importante da necessidade extraordinária de serviços em ocasiões especiais e situações de emergência e perigo é suprida, nas condições da economia agrária autárquica, por uma ação comunitária que vai além da comunidade doméstica individual: a ajuda da "vizinhança". O conceito de "vizinhança" aqui não se refere apenas à forma "primordial", dada pela proximidade dos vizinhos em regiões rurais, mas, de modo geral, a toda [vizinhança dada pela] proximidade espacial [das moradias, permanentes ou temporárias] e a situação comum de interesses assim condicionada, crônica ou efêmera, ainda que nos refiramos, *a potiori* e sem referência a pormenores, à vizinhança de comunidades domésticas situadas próximas umas das outras.

A "comunidade de vizinhos" pode mostrar-se externamente, é claro, em formas muito diversas, dependendo do tipo de colônia de que se trate — quintas isoladas ou aldeias ou ruas urbanas ou "cortiços" — e também as ações comunitárias que estas apresentam podem ter intensidade muito diversa e, em certas circunstâncias, especialmente nas condições das cidades modernas, diminuir até quase o ponto zero. Ainda que o alto grau de apoio mútuo e de disposição a sacrifícios, que ainda hoje se verifica entre os moradores de cortiços, nos bairros pobres, seja surpreendente para quem o constata pela primeira vez, é claro que o princípio não apenas da comunidade efêmera entre os usuários de bondes, trens ou hotéis, mas também da comunidade perene dos moradores de cortiços se destina, em geral, mais a manter *distância*, apesar (ou talvez justamente por causa) da proximidade física, e não ao contrário, e que somente em casos de perigo comum pode-se contar, com alguma probabilidade, com certas ações comunitárias. Não cabe examinar aqui por que esse fenômeno chama tanto nossa atenção justamente nas condições de vida modernas, como conseqüência de uma tendência específica do "sentimento de dignidade" provocada por essas condições. O que importa é constatar o fato de que também as relações estáveis da vizinhança rural, e isto desde sempre, apresentam a mesma discordância: o camponês individual está longe de desejar a interferência de terceiros em seus assuntos, mesmo que esta se acompanhe das melhores intenções. A "ação comunitária" não constitui a regra mas a exceção, ainda que esta tipicamente se repita. Sempre é menos intensa e, nomeadamente, descontínua, em comparação com a da comunidade doméstica, sem falar do fato de que é muito mais lábil no que se refere à circunscrição dos participantes de cada ação comunitária. Pois a comunidade de vizinhança baseia-se, ainda, falando de modo geral, no simples fato da proximidade do domicílio efetivo e contínuo. Dentro da economia agrária autárquica dos tempos primitivos, a "aldeia" — grupo de comunidades domésticas próximas umas das outras — é a associação de vizinhos típica. Mas a vizinhança pode também atuar além dos limites, de resto rígidos, de outras formações, por exemplo, políticas. Ela significa praticamente, sobretudo no caso de uma situação de tráfego e comunicação pouco desenvolvida, dependência do apoio mútuo em caso de necessidade. O vizinho é o típico "prestador de socorro", e a vizinhança, portanto, a portadora da "fraternidade", ainda que numa acepção prosaica e pouco sentimental, predominantemente ético-econômica, da palavra. Na forma de ajuda mútua, em casos de insuficiência de meios da própria comunidade doméstica nascem em seu seio os "empréstimos de favor", isto é, empréstimo gratuito e sem juros de bens de uso e de consumo, e "trabalho de favor" não-remunerado, isto é, prestação de serviços auxiliares em caso de necessidade urgente [ações de assistência], em virtude do princípio primordial da ética popular, pouco sentimental, divulgado no mundo inteiro: "Como tu comigo, assim eu contigo" (o que também insinua a designação romana *mutuum*, para o empréstimo sem juros). Pois cada qual pode chegar a uma situação em que precisa da ajuda dos outros. Quando há uma remuneração, esta consiste — como no caso do "trabalho de favor", representado tipicamente pela ajuda dos vizinhos na construção da casa e muito difundido nas aldeias, por exemplo, no leste da Alemanha — em presentes aos trabalhadores voluntários. Quando se realiza uma troca, rege o princípio: "Entre irmãos não se regateia", que exclui o "princípio de mercado" racional para a fixação do preço. A "vizinhança" não existe exclusivamente entre iguais. O "trabalho de favor", tão importante na prática, não se realiza somente para os economicamente necessitados, mas também, de modo voluntário, para os economicamente preeminentes e poderosos, particularmente como ajuda na colheita necessitada com mais urgência justamente pelos proprietários de grandes terras. Neste último caso, espera-se em troca sobretudo a representação dos interesses comuns diante da ameaça de outros poderosos, além do emprés-

timo, gratuito ou em troca do "trabalho de favor" habitual, de terras excedentes ("empréstimo de favor": *precarium*), socorro com as próprias reservas em caso de fome e outros atos caritativos que o grande proprietário, por sua parte, realiza porque ele mesmo sempre pode chegar a situações em que dependa da boa vontade de seus vizinhos. Todo "trabalho de favor" convencional, realizado a favor de pessoas em posições honorárias, pode tornar-se, em seu desenvolvimento ulterior, a fonte de uma economia senhorial com serviços pessoais obrigatórios, isto é, de uma relação de dominação patrimonial, quando aumenta o poder do senhor e a indispensabilidade de sua proteção contra o mundo exterior e quando ele consegue transformar o "costume" em "direito". Dizer que a comunidade de vizinhos é a sede típica da "fraternidade" não significa, naturalmente, que entre vizinhos costume reger uma relação "fraternal". Ao contrário: quando a conduta postulada pela ética popular torna-se impossível devido a uma inimizade pessoal ou conflitos de interesses, a rivalidade assim nascida costuma assumir formas particularmente agudas e persistentes, justamente porque é sentida como antagônica às exigências da ética popular e tenta-se justificá-la, e também porque as relações pessoais são muito íntimas e freqüentes.

A comunidade de vizinhança pode representar uma ação comunitária amorfa e fluida no círculo dos participantes, portanto, "aberta" e intermitente. Somente procura estabelecer limites fixos em sua extensão quando existe uma relação associativa "fechada", o que ocorre regularmente quando a vizinhança se transforma numa "comunidade econômica" ou reguladora da economia dos participantes. Isto é feito, na forma típica que conhecemos em suas características gerais, por motivos econômicos, por exemplo, quando a exploração de pastos e bosques, devido à escassez, é regulada de modo "cooperativista", o que significa "monopolista". Mas a relação associativa não é necessariamente comunidade econômica ou comunidade reguladora da economia, e quando é o caso ocorre em grau muito diverso. A ação comunitária dos vizinhos pode estabelecer ela mesma uma ordem para regular o comportamento dos participantes, criando uma relação associativa (como, por exemplo, no caso da forma de utilização obrigatória de determinadas parcelas de terra), ou recebê-la por imposição de terceiros, indivíduos ou comunidades, com os quais a comunidade de vizinhança como tal estabelece relações associativas de cunho econômico ou político (por exemplo, regulamentos em prédios de apartamentos alugados, estabelecidos pelo proprietário). Mas tudo isto não faz necessariamente parte da essência da ação. A comunidade de vizinhos, os regulamentos para a utilização de florestas de comunidades políticas, mas, sobretudo a aldeia, a associação territorial econômica (por exemplo, comunidade de lavoura) e a associação política não coincidem necessariamente sequer nas condições da economia doméstica pura dos tempos primitivos, podendo, porém, apresentar as relações mais diversas. As associações territoriais econômicas podem ter extensão muito distinta, dependendo dos objetos que abrangem. Campos, pastos, bosques e distritos de caça estão freqüentemente sujeitos ao poder de disposição de comunidades muito distintas que se cruzam umas com as outras e com a associação política. Naquelas onde se obtém a maior parte dos alimentos mediante trabalho pacífico, a portadora do trabalho comum — a comunidade doméstica — será também a portadora do poder de disposição; naquelas onde o sustento é obtido principalmente pelas armas, é a associação política que desempenha esse papel. Assim, também, naquelas onde se trata de bens utilizados de modo extensivo, por comunidades maiores: distritos de caça e florestas, em oposição a prados e campos. De modo geral, contribui para essa situação ainda o seguinte: as diversas categorias de terra ficaram escassas, em relação à necessidade, em fases muito diferentes do desenvolvimento e só então tornaram-se objetos de uma relação associativa reguladora da utilização — a floresta pode ainda ser um bem "livre" enquanto os prados e as terras de

lavoura já são bens "econômicos", regulados e "apropriados" no que se refere à forma de utilização. Por isso, associações territoriais muito diversas podem ser as portadoras da apropriação de cada uma dessas categorias de terra.

A comunidade de vizinhança é o fundamento primordial da "comuna" — formação que, conforme será exposto mais tarde, somente chega a constituir-se em seu sentido pleno pela relação com uma ação comunitária política que abrange uma pluralidade de vizinhanças. Mas ela mesma pode, também, quando domina um "território" como a aldeia, constituir a base de uma ação comunitária política e, em geral, com a expansão da relação associativa, incorporar a essa ação atividades de todas as espécies (desde a educação escolar e a aceitação de funções religiosas até a domiciliação sistemática dos artesãos necessários) ou ser obrigada, pela comunidade política, a cumprir tais deveres. Mas sua ação comunitária específica, de acordo com sua natureza geral, é apenas aquela prosaica "fraternidade" econômica em casos de necessidade, com suas conseqüências específicas.

§ 3. As relações sexuais na comunidade doméstica

Voltamos agora à comunidade doméstica, representante da mais primordial ação comunitária "fechada" para fora. O processo de desenvolvimento típico a partir do antigo comunismo doméstico pleno é precisamente o contrário daquele que mencionamos no exemplo da conservação da comunidade produtiva, apesar da separação externa das casas: afrouxamento interno do comunismo, portanto, "fechamento" progressivo da comunidade também para dentro, mantendo-se a unidade externa da casa.

As mais antigas e profundas debilitações do intato poder doméstico comunista não partem diretamente de motivos econômicos, mas, evidentemente, do desenvolvimento de pretensões sexuais exclusivas dos membros sobre as mulheres submetidas à autoridade doméstica comum, o que levou a uma regulação estritamente observada e muitas vezes bastante casuística das relações sexuais justamente em caso de ações comunitárias de resto pouco racionalizadas. Também os poderes de disposição sexuais podem ter às vezes caráter "comunista" (poliândrico). Mas, onde quer que se verifiquem, esses direitos poliandricamente compartilhados representam, em todos os casos conhecidos, apenas um comunismo relativo: a participação na posse, exclusiva em relação ao exterior, de determinado círculo limitado de pessoas (irmãos ou membros da "casa dos homens"), em virtude da aquisição comum de uma mulher.

Em nenhum lugar, nem onde existem relações sexuais entre irmãos como instituição reconhecida, encontra-se uma promiscuidade sexual amorfa, contrária à ordem, dentro da casa. Pelo menos, não como norma. Ao contrário, é precisamente a casa comunista — no que se refere à propriedade de bens — o lugar donde está banida de modo mais completo a liberdade comunista das relações sexuais. A debilitação do estímulo sexual, em virtude da coabitação desde a infância, criou essa possibilidade e estabeleceu o hábito. A realização como "norma" consciente ocorreu, em seguida, evidentemente no interesse do asseguramento da solidariedade e da paz interna da casa, contra lutas motivadas por ciúme. Quando, em virtude da "exogamia de clã", à qual logo voltaremos, os membros da casa foram agregados a clãs diferentes, de modo que, de acordo com os princípios da exogamia de clã, as relações sexuais dentro da casa estariam permitidas, precisamente os membros atingidos da casa têm de evitar o contato pessoal: a exogamia doméstica, em relação à de clã, é a instituição mais antiga e continua existindo ao lado desta. Talvez a prática da exogamia doméstica, mediante a formação de cartéis para a troca de mulheres — pelas comunidades domésticas e pelas comunidades de clã surgidas com a divisão das primeiras —, tenha consti-

tuído o começo da exogamia regulada. Em todo caso, existe a desaprovação convencional das relações sexuais também para aqueles parentes próximos que, segundo o código de laços de sangue da estrutura de clã, não estariam excluídos (por exemplo, parentes muito próximos por parte do pai, em caso de exogamia de clã matrilinear exclusiva). Ao contrário, o matrimônio entre irmãos e parentes, como instituição, limita-se normalmente a linhagens socialmente preeminentes, especialmente às casas reais. Serve para manter unidos os meios de poder econômicos da casa, além de excluir lutas políticas de pretendentes e, por fim, conservar a pureza do sangue, tendo, portanto, caráter secundário. O normal é, portanto, o seguinte: quando um homem leva uma mulher que adquiriu para sua comunidade doméstica ou quando, por lhe faltarem os meios para levá-la, entra na comunidade doméstica da mulher, ele adquire os direitos sexuais exclusivos sobre ela. Na realidade, essa exclusividade sexual é muitas vezes precária em relação ao detentor autocrático do poder doméstico: são conhecidos, por exemplo, os direitos atribuídos ao sogro na família "extensa" russa, ainda na época moderna. Não obstante, a comunidade doméstica divide-se internamente em comunidades sexuais duradouras, com seus filhos. A comunidade de pais e filhos, com a criadagem pessoal e, às vezes, com uma ou outra parenta solteira, constitui o círculo da comunidade doméstica normal entre nós. As comunidades domésticas de épocas mais antigas nem sempre são formações muito grandes. Ao contrário, encontramos freqüentemente unidades domésticas muito pequenas, sobretudo quando o modo de obtenção de alimentos exigiu a dispersão. Mas, por outro lado, temos no passado também aquelas imensas que, apesar de basear-se no núcleo das relações entre pais e filhos, se estendem muito além deste, incluindo netos, irmãos, primos e, às vezes, até pessoas não-consangüíneas, com uma amplitude pelo menos muito rara hoje entre povos civilizados ("família extensa"). Prevalece, por um lado, onde se emprega acumulação de trabalho — portanto, na lavoura com trabalho intensivo — e, por outro, onde se quer manter unida a propriedade, no interesse da defesa da posição de poder social e econômico, isto é, em camadas aristocráticas e plutocráticas.

À parte a exclusão muito antiga das relações sexuais na comunidade doméstica, a esfera sexual, precisamente em culturas de resto pouco desenvolvidas, está muitas vezes fortemente restringida por formações sociais que se cruzam com o poder doméstico, de tal modo que se pode afirmar que a primeira ruptura decisiva de seu caráter ilimitado ocorreu precisamente nesse terreno. O conceito de incesto, com a crescente consideração dos "laços de sangue", estende-se, para muito além da casa, a círculos de consangüíneos que não pertencem à comunidade doméstica, e torna-se objeto de uma regulação casuística por parte do *clã*.

§ 4. O clã e a regulação das relações sexuais. Comunidade doméstica, de clã, de vizinhança e política

O *clã* não é uma comunidade tão "primordial" como o são a comunidade doméstica e a de vizinhança. Sua ação comunitária é regularmente descontínua e não compreende relações associativas; constitui realmente um exemplo de que pode haver uma ação comunitária até quando os participantes não se conhecem e não ocorre nenhuma atividade, mas apenas uma omissão (de relações sexuais). O "clã" pressupõe a existência de *outros* clãs, junto com ele, dentro de uma comunidade mais abrangente. A associação de clã é o portador primordial de toda "fidelidade". As relações de amizade são originalmente irmandades de sangue artificiais. E tanto o vassalo quanto o oficial moderno não são apenas subordinados mas também irmãos, "camaradas" (originalmente "companheiros de casa") do senhor. Pelo conteúdo de suas ações comunitárias, o clã é uma

comunidade protetora, que, na área das relações sexuais e na solidariedade externa, compete com a doméstica, substituindo nossa polícia de segurança pública e de costumes, e, ao mesmo tempo, regularmente, é uma comunidade de pretendentes a determinada propriedade, constituída por aqueles antigos membros da comunidade doméstica que a deixaram, em virtude de matrimônio ou de divisão da comunidade, e por seus descendentes. É, portanto, o lugar em que se desenvolveu a "herança" não-doméstica. Por meio do dever de vingança de sangue, cria uma solidariedade pessoal de seus membros para com terceiros e funda, assim, em seu domínio, um dever de piedade que, em certas circunstâncias, pode ser mais forte do que a autoridade doméstica. Cabe observar que por "clã" não se deve entender, de modo geral, uma comunidade doméstica ampliada ou descentralizada nem uma formação social superior que reúne em si várias comunidades domésticas. Pode ser assim, mas, em regra, não é. Pois se, num caso particular, o círculo da pertinência ao clã abrange todos os membros da comunidade doméstica ou está dividido, isso depende — conforme explicaremos mais tarde — de seu princípio estrutural que, em certas circunstâncias, subordina pais e filhos a clãs diferentes. A influência da comunidade pode limitar-se à proibição de casamentos entre os membros (exogamia) e, para este fim, podem existir signos distintivos comuns e a crença na descendência de um objeto natural, representado por aquele signo (na maioria das vezes, um animal), que os membros do clã, em regra, não devem comer (totemismo). Além disso, há a proibição de lutas entre os membros e o dever de vingança de sangue (às vezes, limitado a determinados graus de parentesco próximo) e a responsabilidade por esta em face dos demais membros. Disso deriva a declaração de guerra coletiva em caso de homicídio e o direito e dever dos membros do clã, em caso de pagamento de reparações, de participar destas, pagando ou recebendo. Se, diante da vingança dos homens, o clã é solidariamente responsável, por apoiar no processo jurídico a quem presta juramento, o mesmo ocorre diante da vingança dos deuses, em caso de um juramento falso. Assim, o clã representa a garantia da segurança e do direito do indivíduo. Também é possível que a comunidade de vizinhança, criada pela colonização (aldeia, comunidade de lavoura), coincida com a de clã, sendo que a doméstica aparece como a unidade mais estreita dentro da mais ampla do clã. Mas mesmo sem isto, podem existir, permanentemente, direitos muitas vezes bastante sensíveis dos membros do clã diante da autoridade doméstica: direito de protesto contra a alienação de patrimônio doméstico, direito de participação na venda de filhas para casamento e na fixação do preço da noiva, direitos de tutela etc.

A forma primordial de fazer valer interesses prejudicados é a solidária defesa própria do clã. E as categorias mais antigas de um procedimento afim ao "processo" jurídico são a arbitragem de controvérsias, por um lado, *dentro* das comunidades coercivas — dentro das domésticas, pelo detentor da autoridade doméstica, dentro das de clã, pelo "mais velho", como melhor conhecedor dos costumes — e, por outro, *entre* várias casas e clãs — a sentença arbitral baseada num acordo. Como relação de dever e de piedade derivada da descendência comum efetiva, fictícia ou artificialmente criada por irmandade de sangue, entre pessoas que, além de membros de comunidades domésticas diferentes, podem também ser membros de unidades políticas distintas ou até de comunidades lingüísticas diversas, o clã coloca-se diante da associação política com uma autonomia que se nivela e cruza com a desta. A comunidade de clã pode carecer de qualquer organização, sendo uma espécie de réplica passiva da casa autoritariamente dirigida. Para suas funções normais, não precisa de um dirigente permanente com algum direito de mando e, de fato, não está subordinada, em regra, a tal pessoa, mas constitui um círculo amorfo de pessoas cuja característica comum externa consiste, no máximo, numa comunidade de culto positiva ou no temor negativo de profanar

ou de comer o objeto sagrado comum (tabu), fenômeno cujos fundamentos religiosos examinaremos mais tarde. Supor que os clãs organizados continuamente sob uma espécie de governo são, em regra, a forma mais antiga, como o faz por exemplo Gierke, é pouco possível. Ao contrário: cabe como regra que também o clã somente apresenta "relações associativas" quando se trata de "fechar" para o exterior monopólios econômicos ou sociais. Se existe um chefe de clã e o próprio clã funciona na forma de uma associação política, isso é devido muitas vezes não às condições internas da associação de clã, mas a sua exploração para fins originalmente estranhos — políticos, militares ou econômicos — e a sua classificação, assim condicionada, como subdivisão de unidades sociais que, na verdade, são heterogêneas (assim, a *gens*, como subdivisão da *curia*; os clãs, como seções do exército etc.). É também característico, e particularmente em épocas com ações comunitárias de resto pouco desenvolvidas, que a comunidade doméstica, o clã, a comunidade de vizinhança e a comunidade política se cruzem entre si de tal modo que os membros da casa ou da aldeia pertençam a clãs distintos, e os membros do clã, a comunidades políticas e até comunidades de línguas diferentes e que aconteça, portanto, de vizinhos ou membros da mesma comunidade política ou até doméstica se encontrarem em situações que os obriguem a exercer, uns contra os outros, a vingança de sangue. Só a monopolização progressiva do emprego da violência física pela comunidade política eliminou esses drásticos "conflitos de dever". Mas, em condições nas quais a ação comunitária política tem apenas o caráter de ação casual e intermitente, em caso de ameaça aguda ou como união de pessoas dispostas a espoliar ou caçar, a importância do clã e o grau de racionalização de sua estrutura e seus deveres freqüentemente estão desenvolvidos até o ponto de uma casuística quase escolástica, por exemplo, na Austrália.

O modo como são reguladas as relações de clã e, através destas, as relações sexuais, é importante em virtude de sua repercussão sobre o desenvolvimento da estrutura pessoal e econômica das comunidades domésticas. A criança, segundo pertença ao clã da mãe ("filiação matrilinear") ou ao do pai ("filiação patrilinear"), está submetida à autoridade de uma casa e participa na propriedade de outra comunidade doméstica e, particularmente nas oportunidades de aquisição apropriadas por esta, dentro de outras comunidades (econômicas, estamentais, políticas). Por isso, essas outras comunidades estão também interessadas no modo de regulação da pertinência à casa, e da atuação conjunta de seus interesses, condicionados, primeiro, economicamente e, depois, politicamente, deriva a ordem válida no caso concreto. É importante ter bem claro, desde o princípio, que a comunidade doméstica individual, quando além dela existem outras associações que a incluem e que dispõem de oportunidades econômicas e outras, não é, de modo algum, autônoma no que se refere ao modo de "imputação" dos filhos e tanto menos podem sê-lo quanto mais essas oportunidades se tornem escassas. Os interesses mais diversos, impossíveis de serem analisados aqui em seus detalhes, determinam a decisão pela filiação patrilinear ou matrilinear, com suas conseqüências. No caso da filiação matrilinear — uma vez que a dominação formal da casa pela mãe, ainda que às vezes exista, constitui uma exceção condicionada por circunstâncias especiais — são, depois do pai, os irmãos da mãe aqueles sob cuja proteção e disciplina a criança se coloca e dos quais ela recebe a herança ("avunculado"). No caso da filiação patrilinear, a criança está sujeita, depois da do pai, à autoridade dos parentes paternos e recebe deste lado a herança. Enquanto que, na cultura atual, parentesco e sucessão hereditária atuam, em regra, de modo "cognato", isto é, igualmente pelo lado paterno e materno, e a autoridade doméstica cabe sempre ao pai ou, na falta deste, a um tutor convocado, na maioria das vezes mas não necessariamente, do círculo dos cognados mais próximos e confirmado e controlado pelas autoridades públicas, encontramos

freqüentemente no passado uma decisão radical por um dos dois princípios mencionados. Entretanto, isso não ocorre necessariamente no sentido de que, dentro de uma comunidade, um desses princípios tenha vigência exclusiva para todas as comunidades domésticas, mas também de que, dentro de uma mesma, se imponha em parte um, em parte o outro, mas, naturalmente, em cada caso concreto, sempre apenas um dos dois. O caso mais simples dessa concorrência é condicionado pela diferenciação de bens. As filhas, como todas as crianças, são consideradas propriedade útil da comunidade doméstica em que nasceram. Esta dispõe daquelas. O chefe pode colocá-las, do mesmo modo que sua mulher, à disposição sexual de seus hóspedes, permitir que sejam utilizadas sexualmente, por certo tempo ou de modo permanente, em troca de bens ou serviços. Essa utilização das filhas da casa, que parece uma espécie de prostituição, constitui parte considerável dos casos compreendidos sob o nome coletivo, pouco claro, de "matriarcado": neste caso, homem e mulher permanecem cada um em sua comunidade doméstica; os filhos na da mãe; o homem é completamente estranho a estes e apenas entrega, para expressá-lo na linguagem moderna, "alimentos" ao chefe da casa. Não existe, portanto, comunidade doméstica constituída por homem, mulher e filhos. Esta pode nascer com base na filiação patrilinear ou matrilinear. O homem que dispõe de meios para pagar uma mulher à vista, toma-a de sua casa e de seu clã e leva-a à casa dele. Sua comunidade doméstica torna-se plenamente proprietária dela e, com isso, também de seus filhos. Ao contrário, quem não pode pagar, se lhe é permitida pelo chefe da casa a união doméstica com a mulher desejada, tem de entrar na comunidade doméstica dela ou temporariamente, para pagá-la com prestação de serviços ("matrimônio de serviço"), ou de modo permanente, ficando, neste caso, a comunidade doméstica da mulher com a autoridade sobre esta e os filhos. Por conseguinte, o chefe de uma comunidade doméstica abastada compra, por um lado, para si mesmo e para os filhos mulheres de outras, menos abastadas (matrimônio de "diga"), e obriga, por outro lado, os pretendentes sem fortuna de suas filhas a entrar na sua (matrimônio de "bina"). Coexistem, então, para pessoas diferentes, dentro de *uma mesma* comunidade doméstica, a filiação patrilinear — a pertinência à casa e ao clã do pai — e a filiação matrilinear — pertinência à casa e ao clã da mãe, bem como a autoridade doméstica paterna — autoridade da casa do homem — e a autoridade doméstica materna — autoridade da comunidade doméstica da mãe. Mas neste caso, o mais simples, a filiação patrilinear está sempre vinculada à autoridade doméstica paterna, assim como a filiação matrilinear, à autoridade doméstica materna. Estas relações complicam-se quando o homem leva a mulher à comunidade doméstica dele — surgindo, portanto, a autoridade doméstica paterna —, mas continua existindo, apesar disso, a filiação matrilinear, isto é, a pertinência exclusiva dos filhos ao clã da mãe, sendo este a comunidade sexual exógama e de vingança de sangue, além de ser a única da qual eles recebem herança. O termo "matriarcado", em sentido técnico, deveria limitar-se a este caso. Pelo que se saiba, a situação nunca se apresenta nesta forma, que restringe a um mínimo a posição do pai diante dos filhos, fazendo com que pai e filhos, apesar da autoridade doméstica do primeiro, convivam como juridicamente estranhos, mas sim, em várias formas intermediárias: a casa da mãe, ao dar a mulher à casa do homem, retém determinada parte de seus direitos sobre a mulher e os filhos. Em virtude da tenacidade do temor supersticioso já arraigado do incesto, muitas vezes subsiste a exogamia do clã materno também em relação aos filhos, bem como com freqüência, a participação, em escala diversa, na comunidade de sucessão hereditária da casa da mãe. Particularmente nesta área, os clãs do pai e da mãe entram em lutas cujos resultados muito variados estão condicionados pelas condições de propriedade da terra e, especialmente, pela influência da comunidade de vizinhança da aldeia e por ordens militares.

§ 5. Relações com a organização militar e econômica. O "direito de bens no matrimônio" e o direito hereditário

Infelizmente, as relações entre clã, aldeia, comunidade rural e organização política pertencem ainda às áreas mais obscuras e menos investigadas da Etnografia e da história econômica. Até hoje não há nenhum caso no qual estas relações tenham sido totalmente esclarecidas, no que se refere às condições primitivas nem dos povos civilizados nem dos chamados povos primitivos, tampouco, apesar dos trabalhos de Morgan, dos índios. A comunidade de vizinhança de uma aldeia pode ter nascido, no caso concreto, em virtude da divisão de uma comunidade doméstica, no decorrer da sucessão hereditária. Nos tempos da transição da agricultura nômade à sedentária, a distribuição do solo pode orientar-se pela estruturação dos clãs, já que esta costuma ser levada em conta na organização do exército, de modo que as terras da aldeia são ao mesmo tempo as do clã. Isto parece não ter sido raro na antiguidade germânica, pois as fontes falam de *genealogiae*, como proprietários de grandes terras, também em casos em que evidentemente se referem à ocupação destas terras por uma família nobre e seu séquito. Mas dificilmente foi esta a regra. Entre as unidades militares (de mil ou cem homens), que passaram de quadros pessoais a unidades territoriais, e os clãs não houve, pelo que se saiba, nenhuma relação unívoca; tampouco entre estes e as comunidades de lavoura.

De modo geral, só é possível dizer-se o seguinte: o solo pode ser considerado: 1) antes de mais nada, um lugar de trabalho. Neste caso, na medida em que o cultivo se baseia principalmente em trabalho feminino, todo o rendimento e toda a propriedade cabem, com freqüência, às mulheres. O pai, então, não tem terras para deixar aos filhos; a sucessão hereditária destas realiza-se por intermédio da casa e do clã da mãe; do pai herdam-se apenas objetos de uso militar — armas, cavalos — e instrumentos de trabalho artesanal masculino. Em forma pura, este caso quase nunca se verifica. O solo pode ser considerado, ao contrário, 2) propriedade dos homens, obtida e defendida com a espada, na qual pessoas sem armas não podem participar e, portanto, mulher alguma. Então a comunidade política local do pai pode estar interessada em assegurar para si os filhos dele, como futuros guerreiros, e uma vez que estes entram na comunidade militar do pai, herdam do lado dele as terras e do lado da mãe apenas a propriedade móvel. Além disso, ocorre sempre 3) que a comunidade de vizinhança de uma aldeia ou a comunidade rural retém para si alguns direitos sobre as terras ganhas mediante desmatamento comum, isto é, por trabalho masculino, e não tolera que as terras passem por herança a filhos que não participem, em todos os aspectos, nos deveres de sua associação. A luta entre estas determinantes e outras, eventualmente ainda mais complicadas, dá resultados muito diversos. Mas tampouco é possível afirmar — como poderia parecer, segundo o que foi dito — 4) que o caráter predominantemente militar de uma comunidade atua de per si inequivocamente em direção à autoridade doméstica paterna e à imputação de parentesco e de bens puramente patrilinear ("agnática"). Isto depende totalmente da natureza da organização militar. Quando esta, mediante união permanente e exclusiva de todos os homens em idade de portar armas, levava a uma comunidade especial com caráter de quartel — tal como a representada na forma mais pura pela típica "casa dos homens", ou androceu, descrita por Schurz, e pelas sissítias espartanas —, podia ocorrer muito bem, e não raro ocorreu de fato, que a saída do homem da comunidade familiar, constituída em conseqüência disso como "grupo materno", conduzisse à imputação dos filhos e dos bens adquiridos à casa da mãe ou, pelo menos, a uma posição relativamente autônoma da mãe e dona de casa, tal como nos é exemplificado por Esparta. Os numerosos meios supersticiosos,

inventados para intimidar e espoliar as mulheres (por exemplo, o aparecimento periódico e a expedição de pilhagem dos Duk-Duk), representam a reação dos homens separados da casa contra essa ameaça a sua autoridade. Ao contrário, quando os membros da casta militar estavam dispersos pelo país, como senhores de terras, a tendência à estrutura patriarcal e agnática da casa e do clã era quase sempre predominante. Os povos fundadores de grandes impérios, no Extremo Oriente e na Índia, bem como na Ásia Menor, no Mediterrâneo e no norte europeu, desenvolveram todos eles (*sem* excluir os egípcios, como muitas vezes se faz) o sistema patrilinear, que incluiu também (com exceção dos egípcios) a imputação de parentesco e de bens exclusivamente agnática. Isso se deve essencialmente a que a fundação de *grandes* unidades políticas não pode ser sustentada, de modo duradouro, por pequenas comunidades monopolistas de guerreiros e em forma de quadros constituídos por vizinhos, do tipo da "casa dos homens", mas requer — nas condições da economia não-monetária —, em regra, a submissão patrimonial e senhorial dos territórios, mesmo nos casos em que o ponto de partida é uma comunidade local de guerreiros, como na Antiguidade. O desenvolvimento do senhorio territorial, com seu aparato de funcionários, parte normalmente de uma comunidade doméstica que, sob a autoridade do pai, como senhor da casa, se organiza em direção a um aparato de dominação, originando-se, portanto, por toda parte, do poder paterno. Não há quaisquer provas sérias que apóiem a afirmação de que este estado de "patriarcado" predominante naqueles povos jamais tenha sido precedido por outro, pelo menos não desde o momento em que entre eles as relações familiares começaram a ser objeto da formação de normas *jurídicas*. Particularmente a hipótese da predominância universal, nos tempos primitivos, do "casamento com matriarcado" é uma construção sem valor que confunde duas coisas totalmente heterogêneas: a primitiva *inexistência* de qualquer regulação jurídica das relações filiais, e a relação pessoal mais íntima, que de fato existe, em regra, entre os filhos e a mãe que os amamenta e cria, e a situação *jurídica* que unicamente merece o nome de matriarcado. Errônea é, também, naturalmente, a idéia de que um estado intermediário universal, o "matrimônio por rapto", conduziu do "primitivo" sistema matrilinear universal ao sistema do "patriarcado". Legalmente, uma mulher somente pode ser adquirida de uma casa alheia mediante compra ou troca. O rapto de mulheres leva a lutas e reparações. Mas a mulher raptada, como troféu, adorna o herói, assim como o escalpo do inimigo, e por esse motivo o ritual de casamento é muitas vezes um rapto simulado da mulher, sem que, por isso, o rapto efetivo represente uma "fase" na história do direito.

Em conformidade com isso, o desenvolvimento da estrutura jurídica interna das relações de propriedade da comunidade doméstica entre os povos fundadores de grandes impérios significa a *debilitação* progressiva do poder paterno ilimitado. Uma das conseqüências desse caráter ilimitado do poder paterno era particularmente a inexistência da distinção entre filhos "legítimos" e "ilegítimos", fenômeno que ainda se encontra no direito nórdico da Idade Média, como remanescente do primitivo livre arbítrio do senhor da casa na decisão de quem era e quem não era filho "seu". Só com a intervenção das comunidades políticas e econômicas, que vincularam a qualidade de membro *delas* à descendência de uniões "legítimas", isto é, de uniões duradouras com mulheres do próprio círculo, a situação mudou definitivamente. Mas a etapa mais importante no processo de estabelecimento desse princípio, isto é, de distinção entre filhos "legítimos" e "ilegítimos", e da garantia jurídica da herança aos primeiros é alcançada na maioria das vezes quando, dentro das camadas *proprietárias* ou estamentalmente privilegiadas, depois de desaparecer a consideração da mulher puramente como força de trabalho, surge a tendência a assegurar por contrato a posição jurídica da filha de casa, vendida em matrimônio, e sobretudo a de seus filhos, contra o arbítrio original-

mente livre do comprador: seus bens devem passar aos filhos desse matrimônio, e isto de modo exclusivo. O impulso nesse sentido não vem, portanto, da necessidade de "legitimidade" de seus filhos para o homem, mas sim para a mulher. Com o aumento das exigências referentes ao nível de vida e, em conseqüência disso, do custo de uma vida doméstica "adequada ao *status*", a casa tende progressivamente a "dotar" a filha vendida em matrimônio, a qual não é mais força de trabalho, mas um objeto de luxo. O dote representa sua parte da propriedade da comunidade doméstica de que provém (claramente desenvolvido, nesta forma, no direito do antigo Oriente e da Grécia antiga) e, ao mesmo tempo, proporciona-lhe a "capacidade material" de romper o arbítrio ilimitado do homem que a compre, uma vez que este terá de devolvê-lo se a repudiar. Em grau muito diverso e nem sempre em forma de normas jurídicas propriamente ditas, alcança-se, pouco a pouco, este objetivo, e muitas vezes de modo tão completo que apenas o matrimônio com dote é considerado um matrimônio perfeito (ἔγγραφος γάμος, no Egito). Não podemos deter-nos no exame do desenvolvimento ulterior do "direito de bens no matrimônio". Mudanças decisivas ocorrem sempre que regride a valorização militar da propriedade de terras, como bem adquirido com a espada ou como base de equipamento de pessoas economicamente capazes de portar armas (capazes de equipar-se a si mesmas), e a propriedade de terras passa a ser avaliada de modo predominantemente econômico, adquirindo também as filhas o direito de herdar terras. Segundo a existência da família se baseie principalmente na *aquisição* comum ou, ao contrário, na renda da *propriedade* herdada, o compromisso entre os interesses atingidos do homem e da mulher e seu clã apresentam formas muito variadas.

No primeiro caso, houve, freqüentemente, na Idade Média ocidental, um desenvolvimento no sentido da "comunidade de bens". No segundo, preferiu-se a chamada "comunidade de administração" (administração e usufruto, pelo marido, dos bens da esposa), enquanto que, nas camadas feudais, a tendência a não deixar que as terras saíssem da posse da família levou ao chamado "matrimônio de viuvez" (desenvolvido tipicamente na Inglaterra e que atende o sustento da viúva mediante uma renda vinculada à propriedade de terras). Além disso, interferem as determinantes mais diversas. As aristocracias romana e inglesa assemelham-se quanto à sua situação social. Mas, na Antiguidade romana, surgiu a plena emancipação econômica e pessoal da esposa, em virtude do desenvolvimento do "matrimônio livre", dissolúvel a cada momento e conseguido em troca do desamparo total da viúva e da renúncia aos direitos maternos, em oposição ao poder ilimitado do pai sobre os filhos. Na Inglaterra, a esposa foi mantida, econômica e pessoalmente, na *coverture*, que anulava totalmente sua personalidade jurídica, mas com a impossibilidade quase absoluta — para ela — de dissolver o "matrimônio de viuvez" feudal. O caráter urbano da maior parte da nobreza romana e a influência do patriarcalismo matrimonial cristão, na Inglaterra, devem ter condicionado essa diferença. Em contraste com a subsistência do direito matrimonial feudal, na Inglaterra, e com a estrutura específica do direito matrimonial francês, inspirada em interesses militaristas e pequeno-burgueses (no Código de Napoleão, mediante a influência pessoal de seu inspirador), temos em Estados burocráticos (na Áustria e, sobretudo, na Rússia) um direito de bens no matrimônio com forte nivelamento das diferenças de sexo, que costuma estar mais desenvolvido onde é mais reprimido o militarismo nas classes dirigentes. Além disso, a distribuição dos bens no matrimônio, em condições de intercâmbio de bens desenvolvido, é condicionada, em grande parte, pela necessidade de assegurar para si os credores. Não cabe expor aqui os resultados particulares, muito variados, desses momentos de desenvolvimento.

O matrimônio "legítimo", nascido dos interesses da mulher, não leva necessariamente ao domínio exclusivo da monogamia. A mulher privilegiada, no que se refere

ao direito de herança de seus filhos, pode ser destacada do círculo das outras mulheres como "mulher principal", conforme ocorreu no Oriente, no Egito e na maioria das regiões de cultura asiática. Naturalmente, também esta forma de poligamia (a "semipoligamia") é por toda parte um privilégio dos ricos. Pois a posse de várias mulheres somente é lucrativa onde, na agricultura, predomina ainda o trabalho feminino e onde o trabalho têxtil artesanal da mulher é bastante recompensador (como ainda pressupõe o Talmude): a grande propriedade de mulheres dos chefes cafres é considerada um investimento útil de capital, mas pressupõe também, por parte do homem, meios suficientes para comprá-las. Em condições de importância predominante do trabalho masculino e sobretudo em camadas sociais nas quais as mulheres somente participam no trabalho — considerado uma coisa indigna de gente livre — como diletantes ou para demandas de luxo, a poligamia, pelo próprio fato de ser muito onerosa, não é possível às camadas de médios proprietários. A monogamia como instituição realizou-se primeiro entre os helenos (porém nas camadas principescas, mesmo nos tempos dos diádocos, de modo bastante lábil) e os romanos, na época de transição ao domínio de uma burguesia urbana patrícia, para cujas formas de vida doméstica ela era adequada. Depois, o cristianismo a elevou, por razões ascéticas, à norma absoluta, em oposição (originalmente) a todas as demais religiões. A poligamia manteve-se particularmente onde a estrutura estritamente patriarcal do poder político favoreceu também a conservação da arbitrariedade do senhor da casa.

Para o desenvolvimento da comunidade doméstica como tal o desenvolvimento do matrimônio com dote é relevante sob dois aspectos: primeiro, pelo fato de que agora os filhos "legítimos", como pretendentes ao patrimônio paterno, estão diferenciados dos filhos das concubinas, em virtude de sua posição jurídica especial dentro da casa; em segundo lugar e nomeadamente, pelo fato de que a entrega dos dotes que diferem de acordo com a riqueza da família da mulher, por parte das moças que se casam com membros da casa, tem a tendência inerente a diferenciar a situação econômica de seus maridos. Formalmente, os dotes entregues costumam cair simplesmente sob o domínio do senhor da casa (como também no direito romano). Mas, materialmente, costuma-se registrar o dote da esposa numa "conta especial" do respectivo marido. Assim o "cálculo" começa a penetrar nas relações dos membros da comunidade.

Mas esse desenvolvimento rumo à dissolução da comunidade doméstica já foi posto em movimento, nessa fase, em regra, por outros motivos econômicos. Os enfraquecimentos economicamente condicionados do comunismo indiferenciado ocorreram, em seus inícios, em tempos tão remotos que talvez a forma íntegra deste tenha sido, historicamente, apenas um caso-limite. Quanto a bens de uso, como artefatos, ferramentas, armas, jóias, roupas etc., rege o princípio de que o produtor individual está autorizado a usá-los exclusiva ou preferencialmente, como produtos de seu trabalho individual, e de que, após sua morte, não passam necessariamente às mãos de toda a comunidade mas às de determinadas pessoas especificamente qualificadas para usá-los (o cavalo e a espada ou a armadura e os utensílios domésticos legados, na Idade Média etc.). Estas primeiras formas de um "direito hereditário" *individual* foram também desenvolvidas muito cedo dentro do comunismo doméstico autoritário, procedendo provavelmente das condições anteriores ao desenvolvimento da própria comunidade doméstica, e foram difundidas por toda parte onde se desse como condição para isso a produção individual de ferramentas. Em alguns casos — por exemplo, no das armas —, êsse desenvolvimento parece repousar também na intervenção das autoridades militares, interessadas no equipamento econômico dos aptos para o serviço militar.

§ 6. A dissolução da comunidade doméstica: modificações de sua posição funcional e crescente "calculabilidade". Nascimento das modernas sociedades mercantis

Os motivos internos e externos que condicionam a diminuição da rigorosa autoridade doméstica intensificam-se no curso do desenvolvimento cultural. Internamente, atuam o desdobramento e a diferenciação das capacidades e necessidades, conjugados ao aumento quantitativo dos meios econômicos. Pois com a multiplicação das possibilidades de vida o indivíduo suporta com crescente dificuldade a vinculação a formas de vida fixas e indiferenciadas, prescritas pela comunidade, e deseja cada vez mais dar a sua vida uma forma individual e gozar do produto de suas capacidades individuais como lhe convém. Externamente, a decomposição é fomentada pelas intervenções de formações sociais concorrentes, também, por exemplo, de interesses fiscais no aproveitamento mais intenso da capacidade tributária individual — intervenções que podem atuar contra o interesse em manter unida a propriedade, em favor da capacidade de prestação militar.

A conseqüência normal daquelas tendências dissolventes é, em primeiro lugar, o aumento da *divisão* das comunidades domésticas em caso de herança ou de casamento dos filhos. O desenvolvimento histórico, após os tempos primitivos — quando a agricultura era realizada quase sem instrumentos e a acumulação de trabalho era o único meio de intensificar o rendimento —, e após um período de aumento no tamanho das comunidades domésticas teve como conseqüência o surgimento da aquisição individualizada, que levou à diminuição progressiva desse tamanho até a família de pais e filhos atual, em sua dimensão normal. Neste sentido atuou a modificação fundamental da posição funcional da comunidade doméstica, que está deslocada de tal modo que, para o indivíduo, existem cada vez menos motivos para submeter-se a uma grande comunidade doméstica comunista. Prescindindo-se do fato de que não é mais a casa nem o clã que lhe garante sua segurança, mas a associação institucionalizada do poder político a "casa" e a "profissão" distanciaram-se também localmente, e a comunidade doméstica não é mais o lugar da produção comum mas o do consumo comum. Além disso, o indivíduo recebe crescentemente toda sua formação para a vida, até mesmo para a vida puramente pessoal, fora da casa e por meios que não lhe são proporcionados pela casa mas por "empreendimentos" de todas as espécies: escola, livraria, teatro, sala de concertos, clubes, reuniões etc. Ele não pode mais reconhecer a comunidade doméstica como portadora de todos aqueles bens culturais objetivos a cujo serviço se coloca, e o que favorece a contração das comunidades domésticas não é um crescimento do "subjetivismo" como uma "fase" psicossocial mas a situação *objetiva* que condiciona esse crescimento. Não se deve deixar de observar que também ocorrem obstruções desse desenvolvimento, e isso precisamente nos degraus "mais altos" da escala econômica. Na área da agricultura, a possibilidade de uma partilha livre do solo está vinculada a condições técnico-econômicas: uma propriedade com benfeitorias valiosas, que constitui uma unidade, mesmo tratando-se de uma grande fazenda, só pode ser dividida com perdas. A divisão é tecnicamente facilitada quando o campo e as casas de aldeia estão concentrados, e dificultada quando esses elementos estão isolados. Por isso, as propriedades isoladas e as grandes, com forte investimento de capital, tendem à sucessão hereditária individual, enquanto que as pequenas, situadas em meio a outras e exploradas com trabalho intensivo, tendem à partilha progressiva, tanto mais que as primeiras são objetos muito mais apropriados para o gravame com direitos tributários sobre a propriedade móvel, em forma de hipotecas permanentes e títulos hipotecários — hoje em dia tão favoráveis para investimentos financeiros —, direitos esses que

mantêm a propriedade unida em favor dos credores. Além disso, a grande propriedade, simplesmente pelo fato de ser uma posse e, como tal portar uma posição social, sugere por si a conservação de sua unidade na família, em contraposição às pequenas parcelas rurais, que são apenas locais de trabalho. O nível senhorial da condução da vida, que encontra seu estilo em convenções sólidas, favorece o sustento subjetivo de grandes comunidades domésticas, as quais, por exemplo, no vasto espaço de um castelo e com a "distância interna" que naturalmente aparece sobre esta base, mesmo entre os parentes mais próximos, não constrangem o indivíduo, na esfera de liberdade por ele exigida, tanto quanto uma comunidade doméstica burguesa, com o mesmo número de pessoas porém com menos espaço e sem o sentido aristocrático da distância, o faz em relação a seus membros, às vezes muito mais diferenciados em seus interesses vitais. Fora daquelas formas de vida senhoriais, a grande comunidade doméstica é, hoje, apenas uma forma adequada de vida sobre a base de ideais comuns muito intensos, por exemplo, de uma seita religiosa, ético-social ou artística — o que corresponde aos mosteiros e comunidades semelhantes do passado.

Também ali onde a unidade da casa se mantém externamente indivisa progride de modo incontrolável, no curso do desenvolvimento cultural, o processo de decomposição *interna* do comunismo doméstico, em virtude da crescente "calculabilidade". Examinaremos agora mais de perto como atua este fator.

Nas grandes comunidades domésticas capitalistas das cidades medievais (por exemplo, Florença), cada indivíduo já tem sua "conta". Para pequenas despesas pessoais, tem o dinheiro de que pode dispor livremente (*danari borsinghi*). Para determinadas despesas (por exemplo, o alojamento de hóspedes), tem um máximo estabelecido. Para o resto, o indivíduo realiza o acerto de contas, como ocorre entre os sócios de qualquer companhia mercantil moderna. Ele possui participações de capital "dentro" da comunidade e um patrimônio (*fuori del corpo della compagnia*), que deixa nas mãos da comunidade e sobre o qual esta lhe paga juros, mas que não conta como capital e, por isso, não participa no lucro. No lugar da participação "inata" na ação comunitária da casa, com suas vantagens e obrigações, surgiu portanto uma relação associativa racional. Sem dúvida, o indivíduo "nasce" dentro da comunidade, mas já na infância é um "caixeiro" e "sócio" potencial do empreendimento aquisitivo racionalmente organizado que está nas mãos da comunidade. É evidente que semelhante tratamento só é possível sobre a base de uma *economia monetária* pura e que, portanto, o desdobramento desta desempenha o papel principal nesse processo de decomposição interna. A economia monetária, por um lado, resulta na *calculabilidade* objetiva do rendimento da atividade aquisitiva de cada pessoa e de seu consumo e, por outro, abre aos indivíduos — em virtude do desenvolvimento da "troca indireta", efetuada por meio de dinheiro — a possibilidade de satisfazer livremente suas necessidades pessoais.

De modo algum, no entanto, é sequer aproximadamente completo o paralelismo entre economia monetária e debilitação da autoridade doméstica. A autoridade e a comunidade doméstica representam, sobretudo, em face das condições econômicas dadas e apesar de sua grande importância, uma formação autônoma e — do ponto de vista da situação econômica — irracional, que, de sua parte, freqüentemente, exerce forte influência sobre as relações econômicas, em virtude de sua estrutura historicamente dada. Por exemplo, a persistência ininterrupta do *patria potestas* do chefe de família romano, até o fim de sua vida, esteve originalmente condicionada, em parte, econômica e socialmente, em parte, politicamente e, em parte, religiosamente (conservação da unidade do patrimônio em casas nobres; estruturação militar segundo clãs e, provavelmente, casas; posição do pai como sacerdote doméstico). Mas sobreviveu

às mais diversas fases imagináveis do desenvolvimento econômico antes de experimentar o enfraquecimento, sob as condições políticas da época imperial, também em relação aos filhos. Situação análoga na China condiciona-se pelo princípio de piedade, intensificado ao extremo pelo código de deveres e fomentado pela autoridade do Estado e pela ética estamental burocrática do confucionismo, orientada também para a domesticação política dos súditos, princípio cuja realização levou, em parte (como nas prescrições de luto) reiteradamente a conseqüências econômica e também politicamente inexeqüíveis e duvidosas (vacância em massa de cargos públicos, porque a piedade para com o defunto senhor da casa, que originalmente era temor da inveja do morto, exige a renúncia ao cargo, assim como proíbe a utilização dos demais bens). O mesmo pode ser dito em relação a se, depois da morte do senhor da casa, a norma prescreve um herdeiro universal (ou um herdeiro que paga as respectivas partes aos demais) ou a divisão da herança foi condicionada, em suas origens, por fatores fortemente econômicos e também pode mudar sob a influência destes, mas não se chega à resposta mediante conclusões puramente econômicas (conforme mostram os trabalhos modernos de Sering e outros) e de modo algum pode-se deduzi-la das condições econômicas atuais. Pois sob condições iguais e de modo contíguo coexistem freqüentemente sistemas totalmente diversos que se orientam especialmente pela pertinência étnica (por exemplo, poloneses e alemães). As conseqüências econômicas de grande alcance destas diferentes estruturas resultam, portanto, de motivos em grande medida irracionais economicamente desde o princípio ou em virtude da alteração das condições econômicas.

Não obstante, as condições econômicas interferem de maneira profunda. Particularmente existem diferenças características segundo se impute a aquisição mais ao rendimento do trabalho comum ou à propriedade comum. No primeiro caso, a autoridade doméstica, por mais autocrática que seja, é muitas vezes lábil em sua subsistência. A simples separação da casa paterna para fundar um lar próprio é o bastante para subtrair-se da autoridade dela. Isto ocorre com muita freqüência nas grandes comunidades domésticas dos povos agricultores primitivos. A chamada *emancipatio legis Saxonicae* do direito alemão certamente tem sua razão econômica na importância predominante, na época em que surgiu, do rendimento de trabalho pessoal. Ao contrário, a autoridade doméstica é particularmente inquebrantável onde a posse de gado ou, em geral, a propriedade como tal constitui o fundamento principal da existência, especialmente a propriedade de terras, quando sua abundância se converte em escassez. Por toda parte, a união firme da linhagem, pelas razões já várias vezes expostas, é um atributo específico da nobreza proprietária de terras, e o homem que possui pouca ou nenhuma terra carece também, por toda parte, de semelhante associação de linhagem. A mesma diferença pode ser encontrada, de novo, na fase capitalista. Ao mesmo tempo em que os florentinos e outras grandes comunidades domésticas do norte da Itália defenderam o princípio da responsabilidade solidária e da coesão da propriedade, nos locais mercantis do Mediterrâneo, especialmente na Sicília e no sul da Itália, deu-se precisamente o contrário: todo membro adulto da casa podia pedir, a qualquer momento, a separação de sua parte já em vida do testador, e tampouco existia a responsabilidade solidária pessoal para fora. Naqueles empreendimentos familiares do norte da Itália, o capital herdado já representava a base da posição de poder econômico em grau mais alto do que o fazia o trabalho aquisitivo dos participantes. No sul, a situação era contrária, tratando-se a propriedade comum como produto do trabalho comum. Com a crescente importância do capital ganhou terreno o primeiro tratamento. A economia capitalista, forma "posterior" quando se constrói teoricamente uma seqüência de fases de desenvolvimento, começando pela ação comunitária íntegra, condiciona, neste caso, a estrutura teoricamente "anterior": a vinculação mais forte dos dependentes

à casa e a maior integridade da autoridade doméstica. Mas uma transformação muito mais importante e *peculiar ao Ocidente* da comunidade e autoridade doméstica já se realizara naquelas comunidades domésticas florentinas e noutras semelhantes da Idade Média, com aquisição capitalista. As normas para toda a vida econômica da grande comunidade doméstica são periodicamente estabelecidas mediante *contratos*. E embora originalmente a regulação do dinheiro para pequenas despesas pessoais ocorra junto com a da organização dos negócios, isso vai pouco a pouco se modificando. A aquisição capitalista, agora contínua, torna-se uma "profissão" especial, exercida dentro de uma "*empresa*" que, por via de uma relação associativa particular, se separa progressivamente da ação da comunidade doméstica de tal modo que se dissolve a antiga identidade de moradia, oficina e escritório, situação normal na comunidade doméstica íntegra e no *oikos* da Antiguidade, que examinaremos mais tarde. O que desapareceu primeiro foi a comunidade doméstica real como base necessária da relação associativa na empresa comum. O sócio não é mais necessariamente (ou, pelo menos, não regularmente) membro da casa. Com isso, torna-se inevitável a separação entre o patrimônio do negócio e a propriedade privada de cada sócio. Do mesmo modo, diferenciam-se o empregado do negócio e o criado pessoal da casa. Sobretudo é necessário distinguir as dívidas da casa comercial, como tais, das dívidas privadas da casa de cada sócio, limitando-se a responsabilidade solidária dos sócios às primeiras, as quais podem ser reconhecidas pelo fato de serem contraídas em nome da "firma", isto é, sob a razão social da empresa. Tudo isso constitui evidentemente um exato desenvolvimento paralelo à separação: entre o cargo burocrático, como "profissão", e a vida privada; entre o "escritório" e a moradia do funcionário; entre o patrimônio público, ativo e passivo, e seu patrimônio privado; entre as atividades oficiais e seus assuntos privados, fenômeno de que nos ocuparemos na análise da "dominação". A "empresa" capitalista que nasce da comunidade doméstica e da qual esta se retira mostra assim, já em germe, rudimentos de uma afinidade com o "escritório", entendendo-se por este a burocratização, hoje em dia patente, também da vida econômica privada. Mas a separação *espacial* entre a moradia e a oficina ou a loja não é neste caso o elemento decisivo do desenvolvimento. Pois ela é típica precisamente do sistema de bazar do Oriente, que se baseia em geral na separação, característica das cidades islâmicas, entre castelo (*kasbah*), bazar (*suk*) e moradias. Trata-se sobretudo da separação "contábil" e *jurídica* entre "casa" e "empresa", e do desenvolvimento de um direito adaptado a essa separação: registros comerciais; eliminação do vínculo entre a família e a associação e a firma; patrimônio próprio das companhias mercantis e sociedades em comandita não-limitadas; bem como a elaboração correspondente de um direito de falência. O fato de este desenvolvimento fundamentalmente importante ser próprio do Ocidente — e ter ocorrido somente no Ocidente, já na Idade Média, com quase todas as formas jurídicas do direito comercial hodierno, completamente desconhecidas no direito da Antiguidade, com seu capitalismo que, temporariamente, foi muito mais desenvolvido — pertence ao círculo de vários outros fatos que marcam mais nitidamente a singularidade *qualitativa* do desenvolvimento em direção ao capitalismo *moderno*. Pois tanto a conservação da unidade do patrimônio familiar, com vistas ao apoio econômico mútuo, quanto os inícios do desenvolvimento de uma "firma", a partir do nome da família, encontram-se também, por exemplo, na China. Também ali existe a responsabilidade solidária da família pelas dívidas de cada membro. Do mesmo modo que aqui, a denominação de uma empresa usada nas transações comerciais não revela o proprietário verdadeiro: a "firma" está vinculada às atividades comerciais e não às domésticas. Mas parece faltar o desenvolvimento conseqüente de um patrimônio separado e do direito de falência correspondente, segundo o modelo europeu. Particularmente, porém, houve duas diferenças: tanto a associação

quanto o crédito estavam de fato vinculados, até o presente e em grau extremo, à comunidade de clã. E também os fins da conservação da unidade do patrimônio, nos clãs ricos, e da concessão mútua de créditos, dentro do clã, eram especificamente outros. Não se tratava principalmente de obter lucro capitalista, mas sobretudo de juntar os meios no sentido de preparar membros da família para determinados exames e, depois, para a compra de seus respectivos cargos. O cargo, uma vez conseguido, proporcionava aos parentes a possibilidade de reembolso com acréscimo de suas despesas, a partir dos rendimentos legais e sobretudo dos ilegais, além do aproveitamento da proteção do detentor do cargo. Eram, portanto, as oportunidades da aquisição, condicionada, politicamente e não economicamente, que conduziam nesse caso à união "capitalista" da família, também e precisamente da economicamente forte. O tipo de associação capitalista totalmente desvinculada, pelo menos formalmente, de toda a base pessoal e de clã, correspondente a nossa "sociedade por ações", encontra seus antecedentes na Antiguidade essencialmente na área do capitalismo politicamente orientado, nas sociedades arrendatárias de arrecadação de impostos; na Idade Média, sobretudo, de um lado, em empresas colonizadoras (como as grandes comanditas dos Maone, em Gênova) e, de outro, nas de crédito ao Estado (como a associação de credores, em Gênova, que tinha de fato em suas mãos a administração das finanças da cidade). Dentro da área da aquisição privada, a associação puramente comercial e capitalista desenvolveu-se, inicialmente, apenas na forma de uma sociedade de ocasião (*commenda*) para o comércio a distância (investimento de capital pelos financiadores em um comerciante viajante, para determinada viagem, com partilha de ganhos e perdas) — o que corresponde plenamente a este tipo de comércio de ocasião —, forma que já se encontra no direito babilônico e depois universalmente. Os empreendimentos privilegiados com monopólios pelo poder político, particularmente os de caráter colonizador em forma de sociedades por ações, constituíram então a transição ao emprego dessas formas também nos negócios puramente privados.

§ 7. O desenvolvimento para o oikos

Não podemos ocupar-nos aqui, em especial, destas formas de empreendimentos que, como base de uma empresa capitalista, significam seu desprendimento mais radical de sua identidade primordial com a comunidade doméstica. O que nos interessa agora principalmente é uma evolução da comunidade doméstica que, nos pontos decisivos, apresenta um tipo justamente contrário. À decomposição interna da autoridade e comunidade doméstica, pela "troca com o exterior" — em sentido mais amplo — e às suas conseqüências até o nascimento da "empresa" capitalista, opõe-se outro desenvolvimento de natureza precisamente contrária: a *articulação interna* da comunidade doméstica, sua organização em direção ao *oikos*, conforme Rodbertus denominou o fenômeno a ser examinado aqui. Um *oikos*, em sentido técnico, não é simplesmente toda "grande" comunidade doméstica ou toda aquela que fabrica, por si mesma, produtos variados, por exemplo, artesanais e agrícolas, mas a economia doméstica extensa, autoritariamente dirigida, de um príncipe, senhor de terras ou patrício cujo motivo último não é a *aquisição* capitalista *de dinheiro*, mas a *provisão* organizada, em espécie, *das necessidades do senhor*. Para este fim, ele pode servir-se de todos os meios, também da troca com o exterior, em maior escala. O decisivo é que seu princípio constituinte é o "aproveitamento do patrimônio" e não a "valorização do capital". Em sua natureza essencial, o *oikos* significa: provisão organizada de necessidades, ainda que lhe possam estar agregadas empresas com economia aquisitiva. Entre os dois princípios há naturalmente uma escala de transições imperceptíveis e também mudanças graduais ou abruptas de

um para outro. Na realidade empírica, desde que esteja desenvolvida a cultura material, é necessariamente raro o *oikos* em sua forma de economia coletiva realmente pura. Pois somente pode existir em forma absolutamente pura, isto é, com eliminação constante do aspecto de aquisição mediante troca, quando se apresenta, pelo menos quanto às intenções, em forma de "autarquia" econômica, isto é, como economia autônoma com o mínimo possível de troca. Um quadro de mão-de-obra dependente da casa e muitas vezes bastante especializada provê então todas as necessidades de bens e serviços pessoais do senhor, não apenas as econômicas, mas também as militares e religiosas; o solo próprio fornece as matérias-primas; oficinas próprias com mão-de-obra própria e dependente produzem todos os demais bens materiais; criados, funcionários, sacerdotes e guerreiros próprios e dependentes prestam os demais serviços, e a troca serve, no máximo, para desfazer-se de excedentes ocasionais ou para obter coisas que a produção própria simplesmente não pode fornecer. Esta é uma situação da qual se aproximam, em alto grau, as economias dos reis orientais, particularmente a dos egípcios, e, em menor escala, a dos nobres e príncipes do tipo homérico, com a qual mostram grande afinidade as cortes dos reis persas e também dos francos. Nessa direção se desenvolveram, cada vez mais, também os senhorios territoriais da época imperial romana, com o aumento de suas dimensões, a escassez crescente de escravos e a restrição à aquisição capitalista pela burocratização e pelas liturgias — enquanto que, em geral, os senhorios territoriais da Idade Média, com a importância ascendente da troca de bens, das cidades e da economia monetária, mostraram em seu desenvolvimento precisamente a tendência contrária. Mas em nenhuma de todas estas formas, o *oikos* foi jamais uma economia puramente autárquica. O faraó mantinha relações comerciais com o exterior e, do mesmo modo, a grande maioria dos reis e nobres primitivos do Mediterrâneo: sobre os ganhos obtidos deste comércio descansavam substancialmente seus tesouros. Já no reino franco, as receitas dos senhores territoriais continham, em proporção considerável, dinheiro ou proventos equivalentes a dinheiro e rendas de todas as espécies. As capitulares pressupõem, como fenômeno bastante regular, a venda dos excedentes do fisco real, não exigidos para as necessidades da corte e do exército. Em todos os exemplos conhecidos, apenas uma parte da mão-de-obra dependente dos grandes proprietários de terras ou de pessoas estava vinculada por completo à economia do senhor. Em sentido rigoroso, isto se aplica, por um lado, aos criados pessoais e àquela outra mão-de-obra que está ocupada numa economia dirigida exclusivamente à provisão em espécie das necessidades do senhor e é sustentada completamente por este: "emprego em economia autárquica"; por outro lado, porém, aplica-se precisamente àqueles trabalhadores não-livres que o senhor faz trabalhar numa empresa própria, para o mercado — como faziam os senhores territoriais cartagineses, sicilianos e romanos com seus escravos aquartelados nas plantações, ou, por exemplo, o pai de Demóstenes, com os próprios escravos em seus dois ergastérios ou, nos tempos modernos, os senhores de terras russos, com seus camponeses, em suas "fábricas": "emprego em economia aquisitiva". Mas esses escravos das plantações e dos ergastérios são, em proporção considerável, escravos comprados e, portanto, um meio de produção adquirido no mercado e não obtido da própria empresa. Trabalhadores não-livres "produzidos" na economia doméstica própria pressupõem a existência de "famílias" não-livres e, portanto, uma descentralização da vinculação doméstica e, em regra, a renúncia parcial à exploração total da força de trabalho pelo senhor. Por isso, a grande maioria de semelhantes trabalhadores hereditariamente dependentes não é empregada em empreendimentos centralizados, mas deve pôr à disposição do senhor apenas uma parte de sua capacidade de trabalho ou entregar-lhe tributos em quantia mais ou menos arbitrária ou determinada pela tradição, seja em espécie, seja em dinheiro. A circuns-

tância de o senhor preferir empregar os servos como força de trabalho ou como fundo de renda depende sobretudo de como pode utilizá-los de maneira mais lucrativa. Escravos aquartelados sem família pressupõem, para completar a necessidade de trabalhadores, uma oferta barata e contínua de mão-de-obra gratuita. Portanto, guerras constantes com rapto de pessoas e alimentação barata dos escravos, como permite um clima meridional. Camponeses hereditariamente dependentes somente podem pagar tributos em dinheiro quando têm possibilidade de levar seus produtos a um mercado acessível, isto é, em regra, um mercado local; portanto, quando estão desenvolvidas as cidades da região. Nos lugares onde o desenvolvimento urbano é escasso e a colheita só pode ser plenamente valorizada mediante a exportação — como no leste da Alemanha e da Europa, nos inícios da época moderna, em oposição ao oeste, e nas "terras pretas" da Rússia, no século XIX —, o emprego dos camponeses como mão-de-obra na economia feudal própria do senhor é muitas vezes o único modo de aproveitar deles para obter receitas em dinheiro, desenvolvendo-se, portanto, dentro do *oikos* uma "grande empresa" agrícola. A criação de grandes empreendimentos industriais próprios, com mão-de-obra não-livre ou com o auxílio ou emprego exclusivo de mão-de-obra alugada, servil ou, ainda, livre, em ergastérios próprios ou alugados, pode aproximar muito o senhor de um *oikos* que incorpora semelhantes empresas da condição de empresário capitalista ou até transformá-lo nisso, como ocorreu, por exemplo, com os criadores da "indústria de *starost*", na Silésia. Pois apenas o *sentido* último — o aproveitamento de um patrimônio existente como fonte de renda — caracteriza o *oikos*, e este sentido pode tornar-se, de fato, indistinguível de um interesse primário de valorização de capital empresarial e, em última instância, ser idêntico a este no que se refere ao conteúdo. Dentro de uma "indústria de *starost*", como a da Silésia, a circunstância que lembra sua origem senhorial é sobretudo o modo em que se *combinam* empreendimentos diversos: por exemplo, gigantescas explorações florestais com fábricas de tijolos, destilarias de aguardente, usinas de açúcar, minas de carvão, isto é, empresas que não estão concatenadas entre si, como as que se reúnem numa empresa moderna "combinada" ou "mista", por representarem diversas fases da elaboração das mesmas matérias-primas (aproveitamento de subprodutos ou desperdícios), ou por estarem vinculadas entre si de algum modo pelas condições de *mercado*. Somente o senhor territorial que agrega uma fundição e, eventualmente, uma aciaria às suas minas de carvão, ou serrarias e fábricas de celulose à sua exploração florestal, pode chegar praticamente ao mesmo resultado e, nestes dois casos, somente o ponto de partida difere, não o resultado. Rudimentos de combinações dadas pela posse de determinada matéria-prima já são encontrados nos ergastérios da Antiguidade. O pai de Demóstenes, descendente de uma família de comerciantes da Ática, era importador de marfim, que ele vendia (τῷ βουλομένῳ) para inscrustações em punhos de facas e em móveis. Começou utilizando alguns escravos instruídos na produção de facas, numa oficina própria, e teve de assumir o ergastério de um marceneiro insolvente, sobretudo os escravos que este ocupava. Combinou, portanto, um ergastério de cuteleiros e um de marceneiros. O desenvolvimento dos ergastérios progrediu então na época helênica, particularmente na alexandrina, e depois no mundo islâmico antigo. A exploração da força de trabalho servil e *industrial* como fonte de renda era muito comum em toda a Antiguidade, tanto no Oriente quanto no Ocidente, nos inícios da Idade Média e na Rússia até a abolição da servidão. O senhor alugava seus escravos como mão-de-obra: assim o fez Nícias, em grande escala, com seus escravos não-qualificados, alugando-os aos proprietários de minas. Eventualmente, a fim de melhor aproveitamento, mandou instruí-los para serem artesãos qualificados, fenômeno que encontramos em toda a Antiguidade, começando por um contrato que menciona o príncipe herdeiro Cambises como proprietário do instrutor, bem como

nas pandectas e na Rússia dos séculos XVIII e XIX. Ou, depois de instruí-los, deixava com eles a decisão de utilizar sua força de trabalho, como artesãos, em proveito próprio, tendo, em compensação, de pagar-lhe uma renda (em grego, *apophorá*; em babilônico *mandaku*; em alemão *Halssteuer*, em russo *obrok*). O senhor podia, nestes casos, também pôr à sua disposição o lugar de trabalho e equipá-los com meios de trabalho (*peculium*) e capital aquisitivo (*merx peculiaris*). Desde a liberdade de ação em quase toda a prática até o constrangimento total a uma existência aquartelada na empresa do senhor, todas as formas intermediárias imagináveis estão historicamente comprovadas. A peculiaridade econômica das "empresas" assim surgidas, sobre o fundamento do *oikos*, seja nas mãos do senhor, seja nas dos dependentes, pertence em seus detalhes a outra esfera de problemas. O desenvolvimento do *oikos* para a dominação patrimonial, por sua vez, será examinado em conexão com a análise das formas de dominação.

Capítulo IV

RELAÇÕES COMUNITÁRIAS ÉTNICAS

§ 1. A pertinência à "raça"

Uma fonte da ação comunitária muito mais problemática do que as circunstâncias tratadas até agora é a posse efetivamene baseada na descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a "pertinência à raça". É claro que esta somente conduz a uma "comunidade" quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes, política) ou quando, ao contrário, certo destino comum dos racialmente homogêneos se liga a algum *contraste* existente com outros de características *acentuadamente* distintas. A ação comunitária assim originada costuma manifestar-se, em geral, de modo puramente negativo, como diferenciação ou desprezo, ou, ao contrário, como medo supersticioso diante dos patentemente distintos. Aquele que se distingue por seu *habitus* externo é simplesmente desprezado — "faça" ou "seja" ele o que queira —, ou, ao contrário, é venerado de modo supersticioso, quando constantemente se mostra prepotente. A repulsão é o primário e normal. Mas, 1) este tipo de "repulsão" não é próprio, de modo algum, somente dos representantes de características antropológicas comuns relativamente a pessoas distintas, nem sua intensidade é determinada pelo grau de afinidade antropológica e, 2) ele está também e sobretudo vinculado a outras diferenças patentes do *habitus* externo não herdadas.

Se fosse possível determinar, de modo puramente fisiológico, o grau de diferença racial objetiva, entre outras coisas, também pela circunstância de os bastardos se reproduzirem ou não em proporção normal, poder-se-ia então querer medir o grau de atração mútua ou repulsão racial subjetiva, com base no fato de as relações sexuais se estabelecerem com freqüência ou raramente, preferencialmente como relações duradouras ou de modo temporário e irregular. A existência ou a falta do conúbio seria, assim, em todas as comunidades com uma consciência "étnica" especial desenvolvida, uma conseqüência normal da atração ou do isolamento racial. A pesquisa da atração ou repulsão sexual entre comunidades étnicas diferentes está hoje ainda em seus começos. Não há a menor dúvida de que, para a intensidade das relações sexuais e para a formação de comunidades "conubiais", fatores raciais, isto é, condicionados pela comunidade étnica, têm alguma importância, sendo às vezes até decisivos. Mas a "primordialidade" da repulsão sexual entre raças diversas, mesmo tratando-se de raças muito distantes, é refutada, por exemplo, pelos milhões de mulatos nos Estados Unidos. O repúdio de toda relação sexual entre as duas raças — além da proibição direta do matrimônio entre elas, nos estados sulistas — sustentado por ambas as partes, recentemente também pelos negros, é um produto das pretensões destes, surgidas com a emancipação dos

escravos, de serem tratados como cidadãos com direitos iguais, sendo, portanto, *socialmente* condicionado pelas tendências, esquematicamente já conhecidas e vinculadas neste caso à raça, à monopolização de poder e honra sociais. O próprio "conúbio", isto é, o fato de descendentes de comunidades sexuais permanentes serem admitidos pela comunidade política, estamental ou econômica do pai como iguais à participação na ação comunitária e em suas vantagens, depende de várias circunstâncias. Sob o domínio da inabalada autoridade doméstica paterna, estava totalmente no arbítrio do pai conceder a alguns filhos de escravas os mesmos direitos que aos demais. Com a glorificação do rapto da mulher pelo herói, a mistura de raças na camada dominante tornou-se praticamente a regra. Somente a tendência, esquematicamente conhecida, ao fechamento monopolista das comunidades políticas, estamentais ou outras e à monopolização das probabilidades de casamento limita progressivamente esse poder do chefe da casa e cria a restrição rigorosa do conúbio aos descendentes de comunidades sexuais permanentes dentro da própria comunidade (estamental, política, econômica ou de culto) e assim, ao mesmo tempo, um cruzamento consangüíneo muito eficaz. A "endogamia" de uma comunidade — entendendo-se por esta não apenas o simples fato de existirem relações sexuais permanentes predominantemente sobre a base da pertinência a alguma associação, mas também, determinado processo na ação comunitária, de modo a somente serem aceitos como participantes iguais nessa ação os descendentes endogamicamente engendrados — parece ser, por toda parte, um produto secundário de semelhantes tendências. (Não se deveria falar de uma endogamia "de clã": esta não existe ou então deseja-se designar com este nome somente fenômenos como o levirato ou o direito de herança das filhas de origem secundária, religiosa ou política.) A criação de tipos antropológicos puros é freqüentemente a conseqüência secundária de semelhante isolamento, condicionado por motivos quaisquer, tanto no caso de seitas (na Índia) quanto no de "povos-párias", isto é, comunidades que são desprezadas e, não obstante, procuradas como vizinhos devido a determinada técnica especial e indispensável que monopolizam.

O fato não apenas de se observar o laço real de sangue como tal mas também o grau em que isso ocorre é co-determinado por outros motivos além da afinidade racial objetiva. Nos Estados Unidos, uma mínima gota de sangue negro desqualifica uma pessoa de modo absoluto, enquanto que isso não ocorre com pessoas com quantidade considerável de sangue índio. Além da aparência dos negros puros que, do ponto de vista estético, é muito mais estranha do que a dos índios e certamente constitui um fator de aversão, sem dúvida contribui para esse fenômeno a lembrança de os negros, em oposição aos índios, terem sido um povo de escravos, isto é, um grupo estamentalmente desqualificado. Diferenças estamentais, isto é, adquiridas na juventude, e particularmente diferenças de "educação" (no sentido mais amplo da palavra) obstruem de modo muito mais forte o conúbio convencional do que diferenças do tipo antropológico. Em geral, a mera diferença antropológica, prescindindo-se dos casos extremos de repulsão estética, é pouco decisiva.

§ 2. Nascimento da idéia de coletividade étnica. Comunidade lingüística e de culto

Se as diferenças sentidas como extremamente discordantes e, portanto, segregadoras têm sua base na "disposição" ou na "tradição", esta é, em geral, uma questão sem importância alguma no que concerne a seu efeito sobre a atração ou repulsão mútua. Isto ocorre no desenvolvimento de comunidades conubiais endógamas e muito mais ainda, naturalmente, na atração e repulsão nas demais "relações", isto é, depen-

dendo de as relações de amizade, sociais ou econômicas e a formação de comunidades de todo tipo, entre tais grupos, se estabelecerem com facilidade e baseadas na confiança mútua e no tratamento como iguais ou com dificuldade e precauções que expressam desconfiança. A maior ou menor facilidade do nascimento de uma *comunidade de intercâmbio* social (no sentido mais amplo possível da palavra) está vinculada a aspectos extremamente exteriores das diferenças no modo de viver habitual, ocasionadas por alguma casualidade histórica, assim como à herança racial. Decisivo é, muitas vezes, além do caráter insólito dos hábitos discordantes, o fato de que não se compreende o "costume" diferente em seu "sentido" subjetivo, porque para isso falta a chave. Mas nem toda repulsão baseia-se na falta de uma comunidade de "compreensão", conforme logo veremos. Diferenças no penteado e na barba, nas roupas, na alimentação, na divisão habitual do trabalho entre os sexos e, em geral, todas as diferenças que saltam à vista — cuja "importância" ou não, para a sensação imediata de atração ou repulsão, implica tão poucas diferenças de grau como para descrições ingênuas de viagens, ou para Heródoto, ou para a antiga etnografia pré-científica — podem, no caso concreto, ocasionar repulsão ou desprezo da parte de pessoas de costumes distintos e, como reverso positivo, uma consciência de comunidade entre as homogêneas, a qual pode tornar-se então portadora de uma relação comunitária com a mesma facilidade que, por outro lado, toda espécie de comunidade, desde a doméstica e de vizinhos até a política e religiosa, é geralmente portadora de costumes comuns. Todas as diferenças de "costumes" podem alimentar, em seus portadores, um sentimento específico de "honra" e "dignidade". Os motivos originais das diferenças nos hábitos de vida são esquecidos e os contrastes subsistem como "convenções". Assim como, desse modo, toda comunidade pode atuar como geradora de costumes, atua também, de alguma forma, na seleção dos tipos antropológicos, concatenando a cada qualidade herdada probabilidades diversas de vida, sobrevivência e reprodução, tendo, portanto, função criadora, e isto, em certas circunstâncias, de modo altamente eficaz. Na diferenciação em relação ao exterior, ocorre o mesmo que na homogeneização interna. A tendência ao isolamento monopolista, já conhecida esquematicamente, pode fixar-se em elementos quaisquer, por mais superficiais que sejam. A força universal da "imitação" atua geralmente no sentido de fazer mudar, pouco a pouco, de um lugar para outro, os hábitos puramente tradicionais, da mesma forma como os tipos antropológicos se alteram pela mistura de raças. Fronteiras rigorosas entre regiões de divulgação de determinados hábitos externamente perceptíveis surgiram, portanto, ou em virtude de um isolamento monopolista consciente, que se fixou em pequenas diferenças e em seguida as cultivou e aprofundou propositalmente, ou em virtude de migrações pacíficas ou guerreiras de comunidades que até então haviam vivido em lugares muito distantes e tinham se adaptado, em suas tradições, a condições de existência heterogêneas. Exatamente, portanto, como tipos raciais acentuadamente diferentes, devido à criação no isolamento, vêm a viver numa vizinhança rigorosamente delimitada em virtude de fechamento monopolista ou de migração. De acordo com isto, a igualdade ou a diferença no hábito e nos costumes, sejam elas patrimônio hereditário ou tradicional, estão ambas submetidas, de princípio, em seu nascimento e na alteração de seus efeitos, às mesmas condições da vida de comunidade e são também iguais em seus efeitos comunizantes. A diferença está, por um lado, na estabilidade extremamente diversa, segundo se trate de patrimônio hereditário ou tradicional, e, por outro lado, nos limites fixos (ainda que muitas vezes desconhecidos, em seus detalhes) da criação de novas qualidades hereditárias — diante dos quais, apesar da transmissibilidade bastante diversa de tradições, existe uma margem muito maior para a "habituação" a "costumes".

Quase toda forma comum ou contrária do hábito ou dos costumes pode motivar

a crença subjetiva de que existe, entre os grupos que se atraem ou se repelem, uma afinidade ou heterogeneidade de origem. Sem dúvida, nem toda crença na afinidade de origem baseia-se na igualdade dos costumes e do hábito. Mas, apesar de grandes divergências neste campo, semelhante crença pode existir e desenvolver uma força criadora de comunidade, quando apoiada na lembrança de uma migração real: de uma colonização ou emigração individual. De fato, os efeitos da adaptação ao habitual e as recordações da juventude continuam atuando nos emigrantes, como fonte do "sentimento de apego à terra natal", mesmo quando estes se adaptaram tão completamente ao novo ambiente que um retorno ao país de origem lhes seria insuportável (como ocorre, por exemplo, com a maioria dos alemães na América). Nas colônias, a relação interna dos colonizadores para com o país de origem sobrevive até a fortes misturas com os habitantes locais e a consideráveis modificações tanto do patrimônio tradicional quanto do tipo hereditário. O decisivo, neste caso, quando se trata de colonização política, é a necessidade de respaldo político; além disso, em geral, pesam a persistência das relações de parentesco, criadas pelo conúbio e, por fim, desde que os "costumes" tenham permanecido constantes, as relações de mercado, as quais, enquanto dura a constância do nível de necessidades, podem existir, com intensidade especial, entre o país de origem e a colônia, e isso particularmente quando se trata de colônias em um ambiente quase absolutamente estranho e em um território político estranho. A crença na afinidade de origem — seja esta objetivamente fundada ou não — pode ter conseqüências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas. Como não se trata de clãs, chamaremos grupos "étnicos" aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. A "comunhão étnica" distingue-se da "comunidade de clã" pelo fato de aquela ser apenas produto de um "sentimento de comunidade" e não uma "comunidade" verdadeira, como o clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam.

Esta forma "artificial" de nascimento de uma crença na comunhão étnica corresponde por inteiro ao esquema conhecido da transformação de relações associativas racionais em relações comunitárias pessoais. Sob as condições de uma ação social racional e objetiva pouco divulgada, quase toda relação associativa, mesmo aquela que tenha sido criada por motivos puramente racionais, atrai a consciência de uma comunidade abrangente que se manifesta na forma de uma confraternização pessoal, baseada na crença na comunhão "étnica". Ainda entre os helenos, toda nova estruturação da pólis, por mais arbitrária que fosse, levou a uma associação pessoal com pelo menos uma comunidade de culto e, muitas vezes, com um antepassado comum artificialmente criado. As doze tribos de Israel eram subdivisões da comunidade política que se revezavam a cada mês na execução de determinados serviços, do mesmo modo que as *phylai* helênicas e suas subdivisões. Mas também as últimas são consideradas comunidades da mesma origem étnica. Sem dúvida, a divisão originária pode ter-se baseado em

diferenças políticas ou étnicas já existentes. Mesmo onde foi construída de modo puramente racional e esquemático, dilacerando-se as associações antigas e renunciando-se à unidade local — como no caso de Clístenes —, atuou, no mesmo sentido, de modo étnico. Isto não significa, portanto, que a *polis* helênica fosse realmente, ou em sua origem, em regra, um estado de tribo ou de linhagem, mas que é um sintoma do grau geralmente baixo de racionalização de toda a vida comunitária helênica. Ao contrário, o fato de as antigas subdivisões esquemáticas da comunidade política romana (*curiae*) terem assumido em grau muito baixo aquela importância religiosa que gera a ilusão de uma origem étnica representa um sintoma de maior racionalização.

A crença na comunhão "étnica" constitui muitas vezes, mas nem sempre, o limite da "comunidade de intercâmbio social"; mas esta, por sua vez, nem sempre é idêntica à comunidade conubial endógama, pois os círculos que cada uma delas compreende podem ter raios bastante diversos. Sua afinidade estreita baseia-se somente em um fundamento comum: a crença numa "honra" específica — a "honra étnica" — dos membros, da qual pessoas estranhas não participam e cuja afinidade com a honra "estamental" examinaremos mais tarde. Contentamo-nos aqui com estas poucas observações. Todo exame verdadeiramente sociológico teria de diferenciar os conceitos de modo infinitamente mais nítido do que aqui fazemos para nosso fim limitado. As comunidades, por sua vez, podem evocar sentimentos de comunhão que subsistem mesmo depois de a comunidade ter desaparecido e são sentidas como "étnicas". Especialmente a comunidade política pode ter semelhantes efeitos. Mas isso ocorre, de modo mais imediato, naquela comunidade que é portadora de um "patrimônio cultural de *massas*" específico e que condiciona ou facilita a "compreensão" mútua: a comunidade lingüística.

Sem dúvida, ali onde por algum motivo permaneceu viva, a lembrança do nascimento de uma comunidade exterior, em virtude de cisão pacífica ou emigração ("colônia", *versacrum* ou processos semelhantes) a partir de uma comunidade matriz, existe um sentimento de comunhão "étnica" muito específico e muitas vezes bastante resistente. Mas este é condicionado pela comunidade política lembrada ou, mais fortemente ainda na época inicial, pela continuação do vínculo com as antigas comunidades culturais, bem como pelo fortalecimento contínuo das comunidades de clã e de outras relações comunitárias manifestado tanto na comunidade antiga quanto na nova e por outras relações duradouras e constantemente perceptíveis. Onde estas faltam ou cessam, falta também o sentimento de comunhão "étnica", por mais estreita que seja a afinidade de sangue.

Se tentamos verificar, de modo geral, as diferenças "étnicas" que restam quando prescindimos da comunidade lingüística, que nem sempre coincide com a consangüinidade objetiva ou subjetiva, e da crença religiosa comum, também independente dessa consangüinidade, bem como, até o momento, do efeito de destinos políticos comuns e suas lembranças — que, pelo menos objetivamente, nada tem a ver com a consangüinidade —, temos, então, de um lado, conforme já mencionamos, as diferenças esteticamente marcantes do *habitus* exteriormente manifestado e, de outro, absolutamente equiparáveis àquelas, as diferenças evidentes nas *formas de vida cotidiana*. E uma vez que as razões da separação "étnica" são sempre diferenças drásticas, exteriormente perceptíveis, encontramos aqui coisas que em outras circunstâncias parecem ter pouca importância nas relações sociais. É evidente que a comunidade lingüística e, em segundo lugar, a homogeneidade da regulamentação ritual da vida, condicionada por idéias religiosas parecidas, constituem por toda parte elementos extraordinariamente fortes nos sentimentos de afinidade "étnica", e isto particularmente porque a "compreensibilidade" do sentido das ações dos outros é o pressuposto mais elementar de uma

relação comunitária. Mas queremos deixar de lado estes dois elementos e perguntar pelo que resta neste caso. E cabe admitir, de fato, que pelo menos fortes diferenças de dialeto ou de religião não excluem de modo absoluto os sentimentos de comunhão étnica. Além de diferenças realmente fortes nas formas da vida econômica, desempenharam em todos os tempos um papel significativo, na crença de afinidade étnica, as diferenças exteriormente refletidas, como as dos trajes típicos, da maneira usual de morar e alimentar-se, de dividir o trabalho entre os sexos ou entre livres e não-livres — todas aquelas outras coisas, portanto, relativas à questão da "decência" e, sobretudo, da honra e dignidade sentidas pelo indivíduo. Em outra palavras, tudo aquilo que reencontraremos mais tarde também como objetos de diferenças especificamente "estamentais". De fato, a convicção da excelência dos próprios costumes e da inferioridade dos alheios, com a qual se alimenta a "honra étnica", é absolutamente análoga aos conceitos de honra "estamentais". A honra "étnica" é a honra específica das massas por ser acessível a todos os que pertencem à comunidade de origem subjetivamente imaginada. Os *poor white trash*, os brancos pobres dos estados sulistas norte-americanos que, por falta de oportunidades de trabalho livre, levavam muitas vezes uma existência miserável, eram na época da escravidão os verdadeiros repositórios da antipatia racial, alheia aos próprios plantadores, justamente porque sua "honra" social dependia do rebaixamento social dos negros. E por trás de todos os contrastes "étnicos" está, de alguma forma e em plena correspondência com a natureza destes, a idéia do "povo eleito", que nada mais é do que uma correspondência no plano horizontal das diferenciações "estamentais" e que deriva sua popularidade precisamente do fato de que, em oposição às últimas, baseadas sempre em subordinação, pode ser pretendida para si, de modo subjetivo e em grau igual, por cada membro de cada um dos grupos que mutuamente se desprezam. Por isso, a repulsão étnica agarra-se a todas as diferenças imagináveis das idéias sobre a "decência" e as transforma em "convenções étnicas". Além daqueles elementos já mencionados, que ainda estão em conexão mais estreita com a ordem econômica, a convencionalização — conceito a ser explicado alhures — refere-se também, por exemplo, ao penteado e à barba e coisas semelhantes, sendo que os contrastes nestes aspectos têm agora efeito "etnicamente" repulsivo por serem considerados símbolos de pertinência étnica. No entanto, a repulsão nem sempre está condicionada apenas pelo caráter "simbólico" das qualidades distintivas. O fato de que as mulheres citas untavam seu cabelo com manteiga, que logo exalava um cheiro rançoso, e as helenas, distintamente, com óleo perfumado, impossibilitava, segundo as fontes antigas, a tentativa de aproximação social entre elas. O cheiro da manteiga era, sem dúvida, um motivo de repulsa muito mais forte do que as maiores diferenças raciais, mais do que — como eu mesmo pude observar — o propalado "cheiro de negro". Para a formação da crença na comunhão "étnica", as "qualidades raciais" só entram em consideração, em geral, como limites, em caso de um tipo demasiado heterogêneo, não aceito esteticamente, e não como fatores criadores de comunidade positivos.

Fortes diferenças nos "costumes", as quais — de acordo com o exposto — desempenham um papel equivalente ao do hábito hereditário, na formação de sentimentos de comunhão étnica e de idéias de consangüinidade, têm sua origem, em regra, sem contar as diferenças lingüísticas e religiosas, nas diferentes condições de existência econômicas ou políticas às quais um grupo humano tem de se adaptar. Se fazemos abstração de rigorosas fronteiras lingüísticas e de comunidades políticas ou religiosas estritamente delimitadas, como bases de "costumes" diferentes — situação que encontramos de fato em vastas regiões do continente africano e também do sul-americano —, há apenas transições graduais entre os "costumes" e quaisquer "fronteiras étnicas"

fixas além daquelas condicionadas por drásticas diferenças geográficas. Rigorosas delimitações da área em que regem determinados costumes "etnicamente" relevantes e não condicionados por fatores políticos, econômicos ou religiosos surgem, em regra, em virtude de migrações ou expansões, das quais resulta a vizinhança imediata de grupos humanos que até então viveram, de modo permanente ou pelo menos temporário, em lugares muito distantes uns dos outros e, por isso, se adaptaram a condições muito heterogêneas. O claro contraste nas formas de vida assim originado costuma então despertar, em ambos os lados, a idéia do "sangue estranho" dos outros, independentemente da realidade objetiva.

A influência que os fatores "étnicos", neste sentido específico — isto é, da crença na consangüinidade ou no contrário, baseada em elementos comuns ou diferentes de uma pessoa —, exerce sobre a formação de comunidades, é naturalmente muito difícil de determinar de modo geral e assume uma importância problemática em cada caso concreto. O "costume" "etnicamente" relevante não atua, em geral, de maneira distinta do costume como tal e de cuja essência cabe falar alhures. A crença na afinidade de origem, somada à semelhança dos costumes, é apropriada para favorecer a divulgação da ação comunitária assumida por uma parte dos "etnicamente" unidos entre o resto dos membros, já que a consciência de comunidade fomenta a "imitação". Isto aplica-se especialmente à propaganda de comunidades religiosas. Mas não chegamos além de semelhantes observações imprecisas. O conteúdo da ação comunitária possível sobre bases "étnicas" permanece indeterminado. A isto corresponde a falta de univocidade nos conceitos que parecem indicar uma ação comunitária condicionada puramente por motivos "étnicos", isto é, pela crença na consangüinidade: "povoação", "tribo", "povo" — cada termo empregado habitualmente no sentido de uma subdivisão étnica do seguinte (mas os dois primeiros também de modo contrário). Quando se empregam estas expressões, pensa-se também, em regra, ou numa comunidade política atual, por mais solta que seja, ou em recordações de uma existente no passado, como as conserva a lenda heróica comum, ou em comunidades lingüísticas ou dialetais ou, por fim, em comunidades de culto. Particularmente estas últimas, qualquer que fosse sua natureza, eram no passado fenômenos concomitantes típicos de uma consciência de "tribo" ou de "povo" baseada numa consangüinidade imaginada. Mas quando a essa consciência faltava por inteiro uma comunidade política, presente ou passada, era bastante indefinida, na maioria das vezes, a delimitação externa do âmbito da comunidade. As comunidades de culto das tribos germânicas eram rudimentos de comunidades políticas, ainda nos últimos tempos dos burgundos, e por isso parecem ter estado delimitadas com razoável firmeza. O oráculo délfico, ao contrário, é certamente o indubitável símbolo de culto do helenismo, como "povo". Mas o deus revela-se também aos bárbaros e aceita sua veneração, e, por outro lado, participa na administração de seu culto, em relação associativa, apenas uma pequena parte dos helenos, ficando de fora precisamente as mais poderosas de suas comunidades políticas. A comunidade de culto, como expoente do "sentimento tribal", é em regra, portanto, ou um resto de uma comunidade antigamente mais firme e agora decomposta por cisão ou colonização, na maioria das vezes de natureza política, ou então, como no caso do Apolo délfico, o produto de uma "comunidade cultural" surgida em virtude de outras condições, não puramente "étnicas", a qual, por sua vez, faz nascer a crença na comunidade de sangue. Todo o decurso da história mostra com que facilidade extraordinária particularmente a ação comunitária política gera a idéia de "comunidade de sangue" — quando não se opõem diferenças demasiadamente drásticas nos tipos antropológicos.

§ 3. Relação com a comunidade política. "Tribo" e "povo"

Naturalmente, a "tribo" tem delimitação exterior inequívoca quando é subdivisão de uma comunidade política. Mas, neste caso, na maioria das vezes, a delimitação foi artificialmente criada a partir da comunidade política. Os números redondos em que tais tribos costumam apresentar-se indicam isso; por exemplo, a divisão já mencionada do povo de Israel em doze tribos, bem como as três dóricas e as *phylai*, de distinto número, dos demais helenos. Estas foram artificialmente subdivididas por ocasião de uma nova fundação ou organização da comunidade política, e a "tribo" constitui, portanto, apesar de logo atrair todo o simbolismo das comunidades de sangue e especialmente o culto tribal, em primeira instância, um produto artificial da comunidade política. O nascimento de um sentimento específico de comunidade, que reage como o da consangüinidade, não é nada raro ainda hoje em formações políticas com delimitação puramente artificial. As unidades políticas mais esquemáticas, por exemplo, os "estados" da União norte-americana, delimitados em forma de quadrados pelas latitudes, mostram uma consciência muito desenvolvida de sua particularidade: não é raro que famílias viajem de Nova York para Richmond para que o filho esperado nasça ali, para, portanto, ser "virginiano". O artificial de tais delimitações não exclui certamente que, por exemplo, as *phylai* helênicas tivessem existido originalmente, em algum lugar e de alguma forma, como grupos independentes entre si e que, depois da subdivisão da *polis*, em sua primeira efetivação, tenham se vinculado esquematicamente às demais quando foram unidas numa associação política. Mas então a população daquelas tribos existentes antes da formação da *polis* (que não se chamavam *phylai* mas, sim, *ethne*) ou era idêntica à das comunidades políticas correspondentes que depois entraram na relação associativa da *polis* ou, quando não foi este o caso, vivia sem organização política — pelo menos em casos provavelmente muito numerosos —, como "comunidade de sangue" imaginada, da lembrança de ter sido outrora portadora de uma ação comunitária política, na maioria das vezes de natureza ocasional, incluindo, porém, uma migração conquistadora isolada ou a defesa contra semelhante situação e, neste caso, as lembranças políticas tinham prioridade em relação à "tribo". Essa circunstância de que a "consciência tribal", em regra, está primariamente condicionada por destinos políticos comuns e não pela "procedência" deve ser, segundo o que já foi dito, uma fonte muito freqüente da crença na pertinência ao mesmo grupo "étnico". Não é a única, pois os "costumes" comuns podem ter as fontes mais diversas e originam-se em alto grau na adaptação às condições naturais externas e na imitação dentro do círculo da vizinhança. Na prática, por sua vez, a existência da "consciência tribal" costuma significar algo especificamente político: diante de uma ameaça de guerra vinda do exterior, ou de um estímulo suficientemente forte a atividades guerreiras próprias contra o exterior, é particularmente fácil que surja sobre essa base uma ação comunitária política, sendo esta, portanto, uma ação daqueles que se sentem subjetivamente "companheiros de tribo" (ou "de povo") consangüíneos. O despertar potencial da vontade de agir politicamente, segundo isso, é uma, ainda que não a única, das realidades escondidas, em última instância, por trás do conceito de "tribo" e de "povo", de resto bastante ambíguo em seu conteúdo. Esta ação política ocasional pode tornar-se com especial facilidade, apesar de faltar completamente uma relação associativa correspondente, um dever de solidariedade, com caráter de norma "moral", dos membros da tribo ou do povo, em caso de um ataque guerreiro, dever cuja violação, ainda que não exista nenhum "órgão" comum da tribo, lança as comunidades políticas em questão ao mesmo destino dos clãs de Segestes e Inguiomar (expulsão de seu território). Uma vez alcançada esta fase de desenvolvimento, a tribo tornou-se de fato uma comunidade

política permanente, ainda que esta, em tempos de paz, tenha caráter latente e, por isso, pouco estável. A transição do meramente "ordinário" ao habitual e, por isso, ao que se "deve" fazer é particularmente nesta área quase imperceptível, mesmo em condições favoráveis. Em resumo, encontramos unidos, na ação comunitária "etnicamente" condicionada, fenômenos que uma consideração sociológica realmente exata — que aqui nem tentamos — teria que separar cuidadosamente: a efetiva ação subjetiva dos "costumes", condicionados, por um lado, pela disposição hereditária e, por outro, pela tradição; o alcance de todos os diferentes conteúdos dos "costumes", um por um; a repercussão de uma comunidade lingüística, religiosa ou política, antiga ou atual, sobre a formação de costumes; o grau em que semelhantes componentes, cada um por si, despertam atração ou repulsão e, especialmente, a crença na comunidade ou distinção de sangue; as diferentes conseqüências dessa crença para que as ações em geral, as distintas formas de relações sexuais, as possibilidades das diversas formas de ações comunitárias se desenvolvam sobre o fundamento da comunidade de costumes ou da crença na consangüinidade — todos estes aspectos teriam de ser examinados isoladamente. Fazendo isto, arremessar-se-ia definitivamente pela borda o conceito coletivo de "étnico". Pois é um coletivo completamente inútil para toda investigação realmente exata. Mas nós não nos ocupamos da Sociologia por ela mesma e contentamo-nos, por isso, com a breve indicação dos problemas bastante complexos que se escondem atrás de um fenômeno aparentemente homogêneo.

O conceito de comunidade "étnica", que logo se volatiliza na formação de conceitos exatos, corresponde neste aspecto, até certo grau, a outro, para nós o mais carregado de sensações emotivas: o de "*nação*", logo que procuramos concebê-lo sociologicamente.

§ 4. Nacionalidade e prestígio cultural

A "nacionalidade" em seu sentido "étnico" corrente, comparte com o "povo", normalmente, a vaga idéia de que aquilo que se sente como "comum" tem sua base numa comunidade de procedência, ainda que, na realidade, pessoas que se consideram pertencentes à mesma nacionalidade, não apenas ocasionalmente, mas com muita freqüência, estejam muito mais distantes entre si, no que se refere à sua procedência, do que outras que se consideram pertencentes a nacionalidades distintas ou hostis. Diferenças de nacionalidade, apesar de uma afinidade de origem indubitavelmente muito estreita, podem existir, por exemplo, somente em virtude de confissões religiosas distintas, como entre os sérvios e os croatas. Os motivos reais da crença na existência de uma comunhão "nacional" e da ação comunitária que nesta se baseia são muito diversos. Hoje, numa época de luta entre as línguas, a "comunidade de língua" é considerada sua base normal. O que ela possui em conteúdos, ultrapassando a mera "comunidade de língua", pode ser procurado no resultado específico pretendido em sua ação comunitária, e este somente pode ser a *associação política* particular. De fato, o "Estado nacional" e o "Estado" tornaram-se hoje conceitualmente idênticos com base na homogeneidade de língua. Na realidade, ao lado das associações políticas de caráter moderno, constituídas sobre uma base "nacional" neste sentido lingüístico, encontra-se considerável número de outras que abrangem várias comunidades de língua e que, embora nem sempre, mas na maioria das vezes, preferem determinada língua para a vida política. Mas, para despertar o chamado "sentimento nacional" — deixamos de defini-lo por enquanto —, não basta a comunidade de língua, conforme mostra, além do já mencionado, o exemplo dos irlandeses, suíços e alsacianos de língua alemã, os quais não se sentem, pelo menos não em pleno sentido, membros da "nação" designada

por seu idioma. Por outro lado, diferenças de língua não são um obstáculo absoluto para o sentimento de comunidade "nacional": os alsacianos de língua alemã sentiam-se antigamente e sentem-se, em grande parte, ainda hoje parte da "nação" francesa. Mas não em pleno sentido, não da mesma forma que o francês de fala francesa. Existem, portanto, diversos "graus" de univocidade qualitativa da crença na comunhão "nacional". No caso dos alsacianos alemães, a sensação de comunidade com os franceses, muito divulgada entre eles, além de certa comunidade de "costumes" e de certos bens comuns da "cultura sensual" — indicados particularmente por Wittich — é condicionada por lembranças políticas, como se verifica num passeio pelo museu de Colmar, rico em relíquias que, para o estranho, são tão triviais quanto despertam sentimentos intensos nos alsacianos (a bandeira tricolor, capacetes militares e de bombeiros, decretos de Luís Filipe e, sobretudo, relíquias da Revolução). Destinos políticos comuns e, ao mesmo tempo, indiretamente sociais, altamente valorados pelas massas como símbolo da destruição do feudalismo, criaram essa comunidade, e sua lenda ocupa o lugar das lendas heróicas entre os povos primitivos. A *grande nation* foi a libertadora da servidão feudal, considerada a portadora da "cultura", seu idioma era a verdadeira "língua da cultura" e o alemão, um "dialeto" para o uso cotidiano, e a vinculação afetiva aos que falam essa "língua da cultura" é uma atitude interna específica, evidentemente afim ao sentimento de comunidade que se fundamenta na comunidade de língua, porém não idêntica a ele, pois baseia-se em uma "comunidade cultural" parcial e em lembranças políticas. Entre os poloneses da Alta Silésia não se difundia em geral, até há pouco[1], qualquer "sentimento nacional" polonês consciente — pelo menos não em grau relevante — no sentido de que se sentissem em oposição à associação política prussiana, baseada essencialmente numa comunidade de língua alemã. Eram "prussianos" leais, ainda que passivos, por pouco que fossem "alemães" de algum modo interessados na subsistência da associação política nacional do "Império alemão", e não sentiam, pelo menos em sua maioria, nenhuma necessidade consciente ou pelo menos forte de se isolar de seus concidadãos de língua alemã. Neste caso, faltava por inteiro, portanto, o "sentimento nacional" que se desenvolve com base na comunidade de língua, nem era possível pensar-se numa "comunidade de cultura", em vista da ausência de qualquer cultura. Entre os alemães bálticos, não há a difusão de um "sentimento nacional", no sentido de uma valoração positiva da comunidade de língua com os alemães, como tal, nem o anseio por uma união política com o "Império alemão", a qual seria estritamente recusada pela maioria deles[1]. Por outro lado, isolam-se abertamente do mundo eslavo circundante, inclusive e especialmente também do russo, devido, em parte e em grau muito amplo, a diferenças "estamentais", e, em parte, aos contrastes entre os "costumes" e bens culturais, por ambos os lados, e em virtude da "incompreensibilidade" e do desprezo mútuos destes. Isto ocorre apesar de — e em parte até por — cultivarem, em sua grande maioria, uma intensa lealdade para com a casa reinante e se mostrarem tão interessados, como qualquer "russo nacional", na posição poderosa da associação política por esta dirigida e por eles próprios abastecida com funcionários (e a qual, por sua vez, abastece economicamente seus filhos). Aqui falta também, portanto, tudo o que se poderia chamar, no sentido moderno, lingüística ou culturalmente orientado, "sentimento nacional". Verifica-se aqui, freqüentemente, o mesmo que entre os poloneses puramente proletários: lealdade para com a comunidade política junto com um sentimento de comunidade limitado à comunidade de língua local existente dentro da política, mas fortemente influenciado e modificado por idéias "estamentais". Tampouco subsiste qualquer homogeneidade estamental dos respectivos grupos, ainda que os con-

[1] Escrito antes da Primeira Guerra Mundial. (Nota do organizador.)

trastes não sejam tão nítidos como os que existiam dentro da população branca dos estados sulistas norte-americanos. Os antagonismos estamentais internos e os de classe cedem, porém, perante a ameaça comum à comunidade de língua. E, por fim, há casos em que o nome de "nação" não parece adequado, como, por exemplo, no caso do sentimento de comunidade dos suíços e dos belgas ou dos luxemburgueses e da população de Liechtenstein. Não é a "pequenez" quantitativa da associação política que nos faz hesitar empregar o nome — os holandeses constituem, para nós, uma "nação" —, mas a renúncia consciente ao "poder" praticada por aquelas comunidades políticas "neutralizadas" que desperta em nós involuntariamente tais escrúpulos. Os suíços não constituem uma "nação" própria se consideramos decisiva a comunidade de língua ou a de cultura, no sentido de ter em comum bens literários ou artísticos. Não obstante, existe entre eles, apesar de todas as tendências recentes de dissolução, um forte sentimento de comunidade, motivado não apenas pela lealdade para com a comunidade política, mas também pela particularidade dos "costumes" que — seja qual for a situação objetiva — são sentidos subjetivamente como comuns e parecem, por sua vez, estar fortemente condicionados pela diferença da estrutura social — particularmente em relação à da Alemanha, mas também em relação à de toda unidade política "grande" e, por isso, militarista, com suas conseqüências para a natureza da estrutura de dominação interna —, e garantidos somente pela existência como país específico. A lealdade dos franceses canadenses para com a comunidade política inglesa está hoje também condicionada, sobretudo, pela profunda antipatia que eles sentem pelas condições estruturais econômicas e sociais e os costumes da União norte-americana vizinha e diante dos quais a pertinência ao Canadá é considerada uma garantia da peculiaridade tradicional. A casuística poderia facilmente ser ampliada, o que deveria fazer todo exame sociológico exato. Mostra que os sentimentos de comunidade designados com o nome coletivo de "nacional" não são nada unívocos, mas podem ser nutridos a partir de fontes muito diversas: diferenças na estruturação social e econômica e na estrutura de dominação interna, com sua influência sobre os "costumes", podem ter algum peso, mas não necessariamente o fazem — dado que dentro do Império alemão são tão acentuadas quanto se possa imaginar; lembranças políticas comuns, a confissão religiosa e, por fim, a comunidade de língua podem atuar como fontes, bem como, naturalmente, o *habitus* racialmente condicionado. Este último atua freqüentemente de modo peculiar. Do ponto de vista dos brancos, nos Estados Unidos, dificilmente existe um "sentimento nacional" comum que os reúna com os negros, enquanto que os negros tinham e ainda têm um "sentimento nacional" americano pelo menos no sentido de pretender para si o direito de tê-lo. Mesmo assim, entre os suíços, por exemplo, a orgulhosa consciência de sua peculiaridade e a disposição de defendê-la sem reserva não revelam nem outra natureza qualitativa nem menor amplitude de difusão do que qualquer "grande" nação com pretensões de "poder". Sempre encontramos, junto com o conceito de "nação", a referência à relação com o "poder" político, e evidentemente o "nacional" é, portanto — se for algo homogêneo —, uma espécie particular de comoção que, num grupo humano unido por uma comunidade de língua, de confissão, de costumes ou de destino, se vincula à idéia da organização de uma unidade política poderosa própria, já existente ou ainda aspirada, e que se torna tanto mais específica quanto mais ênfase se põe no "poder". Esse orgulho comovido do "poder" político abstrato já possuído pela comunidade, ou sua aspiração, podem estar muito mais difundidos numa comunidade quantitativamente "pequena" — como a de língua, dos húngaros, tchecos ou gregos — do que noutra, qualitativamente igual, mas quantitativamente muito maior, como, por exemplo, a dos alemães há um século e meio, a qual naquela época era também essencialmente de língua, porém sem pretensão alguma de poder "nacional".

Capítulo V

SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO (TIPOS DE RELAÇÕES COMUNITÁRIAS RELIGIOSAS)

§ 1. O nascimento das religiões

Caráter intramundano original da ação comunitária religiosa ou magicamente motivada, p. 279 — A crença nos espíritos, p. 280 — Nascimento de poderes "supra-sensíveis", p. 281 — Naturalismo e simbolismo, p. 282 — Mundo dos deuses e deuses funcionais, p. 284 — Culto aos antepassados e sacerdócio doméstico, p. 286 — Deuses de associações políticas e deuses locais, p. 287 — Monoteísmo e religiosidade cotidiana, p. 289 — Universalismo e monoteísmo, p. 290 — Coação sobre os deuses, magia e serviço aos deuses, p. 292

Uma definição daquilo que "é" religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito, poderia ser dada no seu final. Mas não é da "essência" da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos — a partir do "sentido" —, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme. A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para *este mundo*. As ações religiosa ou magicamente exigidas devem ser realizadas "para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra". Mesmo rituais como sacrifícios humanos, extraordinários sobretudo entre uma população urbana, foram realizados nas cidades marítimas fenícias, sem qualquer expectativa dirigida ao além. A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. Assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica "mágica" do conhecedor faz cair chuva do céu. E as fagulhas produzidas pelo pau esfregado na madeira são, como a chuva obtida pelas manipulações do fazedor de chuvas, um produto "mágico". A ação ou o pensamento religioso ou "mágico" não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica. Somente nós, do ponto de vista de nossa concepção atual da natureza, poderíamos distinguir imputações causais objetivamente "corretas" e "erradas", e reconhecer estas últimas como irracionais e a ação correspondente como "magia". A própria pessoa que age de modo mágico faz suas distinções, em primeira instância, somente segundo a cotidianidade maior ou menor dos fenômenos. Nem toda pedra, por exemplo, serve como fetiche. Nem toda pessoa tem a capacidade de ficar em êxtase e produzir, por conseguinte, aqueles efeitos de natureza meteorológica, terapêutica, divinatória ou telepática que, segundo a experiência, só se conseguem desse modo. Não exclusivamente, mas sobretudo, é a essas forças extracotidianas que se atribuem

tais nomes específicos — *mana, orenda* ou, como fazem os iranianos, *maga* (daí a palavra mágico) —, para as quais empregamos aqui de uma vez por todas o nome "carisma". O carisma pode ser — e somente neste caso merece em seu pleno sentido esse nome — um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por certos meios extracotidianos. A mediação entre essas alternativas consiste na suposição de que, apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é "despertado", por exemplo, mediante "ascese". Todas as formas da doutrina religiosa da graça, desde a *gratia infusa* até a rigorosa justificação pelas obras, encontram-se, em germe, já nesse estádio. Essa idéia estritamente naturalista (recentemente chamada pré-animista) mantém-se com tenacidade na religiosidade popular. Nenhuma resolução dos concílios, distinguindo a "adoração" de Deus da "veneração" das imagens dos santos como simples meios para exercícios espirituais, impediu que os europeus do sul ainda hoje responsabilizem a própria imagem do santo e cuspam diante dela quando, apesar das manipulações habituais, o resultado reclamado não ocorre.

De todo modo, já se realizou assim, na maioria das vezes, uma abstração apenas aparentemente simples: a representação de certos seres que se ocultam "por trás" da atuação dos objetos naturais, artefatos, animais ou homens carismaticamente qualificados e que de alguma maneira determinam esta atuação — *a crença nos espíritos*. O "espírito", originalmente, nem é alma, nem demônio, nem sequer um deus, mas algo indefinido: material e mesmo assim invisível, impessoal, mas com uma espécie de vontade; é algo que confere ao ser concreto sua força de ação específica, que pode penetrar neste e, do mesmo modo, abandoná-lo — o instrumento que se torna inútil, o mago cujo carisma falha —, para desaparecer ou entrar noutra pessoa ou noutro objeto. Não parece demonstrável que determinadas condições econômicas gerais sejam o pressuposto do desenvolvimento da crença nos espíritos. O que mais a fomenta, bem como toda abstração nesta área, é o fato de que os carismas "mágicos" inerentes a seres humanos limitam-se a pessoas especialmente qualificadas, constituindo assim a base da mais antiga de todas as "profissões" — a do mago profissional. O mago é uma pessoa carismaticamente qualificada de modo permanente, em oposição à pessoa comum, o "leigo", no sentido mágico do conceito. Requisitou para si particularmente o estado que especificamente representa ou transmite o carisma, o *êxtase*, como objeto de um "empreendimento". Ao leigo, o êxtase só é acessível como fenômeno ocasional. A forma social em que isso ocorre, a *orgia*, como forma primordial da relação comunitária religiosa, em oposição à magia racional, é uma prática ocasional relativa ao "exercício" contínuo do mago, indispensável para dirigi-la. O leigo somente conhece o êxtase como enlevo necessariamente eventual em face das exigências da vida cotidiana, para cuja provocação se empregam todas as espécies de bebidas alcoólicas, bem como o tabaco e narcóticos semelhantes que originalmente serviram todos para fins orgiásticos e, sobretudo, a música. O modo como estes são empregados constitui, ao lado da influência racional sobre os espíritos no interesse da economia, o segundo objeto importante — embora secundário do ponto de vista do desenvolvimento histórico —, da arte do mago, que, por sua própria natureza, torna-se, por toda parte, um saber secreto. Tendo por base os estados experimentados nas orgias e, sem dúvida, também em alto grau sob a influência da prática profissional do mago, o desenvolvimento do pensamento atinge então a representação de uma "alma" como um ser distinto do corpo, presente nos objetos naturais do mesmo modo como existe algo no corpo humano que o abandona durante os sonhos, o desmaio, o êxtase e na morte. As diferentes relações possíveis

daqueles seres com as coisas atrás das quais se escondem ou com as quais de alguma forma se reúnem não podem ser examinadas aqui. Eles podem "morar", de modo mais ou menos duradouro e exclusivo, perto ou dentro de um objeto ou processo concreto. Ou, ao contrário, podem "possuir" de alguma forma determinados processos e coisas, ou categorias deles, e, portanto, controlar decisivamente seu comportamento e eficácia — estas ou outras representações semelhantes são as verdadeiramente "animistas". Ou podem "encarnar-se" temporariamente em coisas, plantas, animais ou seres humanos — outro grau de abstração gradativamente alcançado —, ou, por fim, ser concebidos — o grau de abstração mais elevado e mais raramente alcançado — como apenas "simbolizados" por essas coisas, sendo eles mesmos seres que de alguma forma vivem conforme leis próprias, mas normalmente são invisíveis. No meio disso tudo existem naturalmente as transições e combinações mais diversas. Já nas primeiras formas de abstração mencionadas, de natureza mais simples, estão concebidos, em princípio, poderes "supra-sensíveis", que podem intervir nos destinos dos homens, semelhantemente ao que estes fazem com os destinos do mundo circundante.

Mas também os "deuses" e "demônios" não são ainda algo pessoal ou duradouro, e nem sempre algo com denominação particular. Um "deus" pode ser concebido como um poder que decide sobre o decurso de determinado processo concreto (os "deuses momentâneos" de Usener), no qual depois ninguém pensa mais ou interessa de novo somente quando este se repete. Pode ser também, ao contrário, aquele poder que um grande herói ainda irradia, de alguma forma, após a morte. Tanto a personalização quanto a despersonalização pode ser o ato posterior, conforme o caso. Tanto existem deuses sem nome próprio, simplesmente denominados pelo processo sobre o qual têm poder e cujo nome assume apenas gradualmente o caráter de um nome próprio quando não se compreende mais seu sentido, quanto, ao contrário, nomes próprios de chefes poderosos ou profetas chegam a designar poderes divinos. Deste fenômeno o mito deriva o direito de fazer de denominações puramente divinas nomes pessoais de heróis divinizados. Se determinada concepção de uma "divindade" assume ou não caráter perene e se a ela os homens sempre voltam a dirigir-se em ocasiões semelhantes com meios mágicos e simbólicos, isso depende das circunstâncias mais diversas, mas, em primeiro lugar, daquela de ser aceita e em que forma pela prática do mágico ou pela adesão pessoal de um potentado mundano, em virtude de sua experiência pessoal.

Somente registramos, aqui, como resultado do processo, o nascimento, por um lado, da "alma" e, por outro, dos "deuses" e "demônios", isto é, de poderes "sobrenaturais". A regulação das relações entre estes e os homens constitui o domínio da *ação "religiosa"*. Naquele processo, a "alma" inicialmente é um ser nem pessoal nem impessoal. Isto não apenas por ser freqüentemente identificada, de modo naturalista, com aquilo que deixa de existir após a morte: com o alento ou com as batidas do coração, sua sede, por cuja ingestão é possível apropriar-se, por exemplo, da coragem de um inimigo, mas sobretudo por nada ter de homogêneo. A alma que abandona o homem durante os sonhos é algo distinto daquela que, no estado de "êxtase", lhe escapa para o alto, quando o coração lhe bate na garganta e ele fica ofegante, ou daquela que habita sua sombra, ou daquela que, após a morte, mora no cadáver ou perto dele enquanto ainda resta algo deste, ou daquela que continua atuando, de algum modo, onde costumava ficar o falecido, observando com inveja e ódio como os herdeiros gozam daquilo que outrora lhe pertenceu, ou aparece aos descendentes, em sonhos ou em visões, ameaçando ou aconselhando, ou pode reencarnar-se em algum animal ou noutra pessoa, sobretudo numa criança recém-nascida — tudo isso, dependendo do caso, para a bênção ou para a maldição. A concepção da "alma" como unidade autônoma em relação ao "corpo" é um resultado que nem todas as religiões de salvação

aceitam — sem falar da circunstância de que algumas destas (o budismo) rejeitam precisamente esta idéia.

O aspecto específico de todo esse desenvolvimento não é, em primeiro lugar, a pessoalidade ou impessoalidade ou suprapessoalidade dos poderes "supra-sensíveis", mas o fato de não serem apenas as coisas e fenômenos que existem e acontecem que desempenham um papel importante na vida, como também aqueles que "significam" algo, — e precisamente por isso. Destarte, a magia passa da atuação direta de determinadas forças ao *simbolismo*. Ao lado do medo físico imediato em presença de um cadáver, que também os animais sentem e que foi freqüentemente decisivo para as formas de sepultamento (posição sentada, cremação), surgiu logo a idéia de se ter de tornar inofensiva a alma do morto, desterrando-a ou enterrando-a na sepultura, de dever proporcionar-lhe ali uma existência suportável ou eliminar sua inveja dos bens dos vivos ou, por fim, assegurar sua boa vontade, para se poder viver em paz. Entre as variadas formas mágicas de apascentar os mortos a conseqüência de maior alcance econômico resultou da idéia de que a totalidade de seus bens pessoais deveria acompanhá-los ao túmulo. Esta foi se atenuando gradualmente até a exigência de, pelo menos, evitar o contato com os bens materiais deixados pelos falecidos e, freqüentemente, de não fruir, se possível, dos bens próprios, para não lhes despertar a inveja. As prescrições chinesas referentes ao luto conservam de modo bastante completo este sentido, com suas conseqüências igualmente irracionais do ponto de vista tanto econômico quanto político (uma vez que também a administração de um cargo foi considerada contato com um bem — prebenda — que se deveria evitar durante o período de luto). Uma vez surgido um reino de almas, demônios e deuses que levam uma existência extraterrestre, não palpável no sentido corrente, mas em regra apenas acessível mediante símbolos e significados — uma existência que, por conseguinte, sempre se apresenta como de sombras e, às vezes, como diretamente irreal —, isso repercute sobre o sentido da arte mágica. Se atrás das coisas e dos processos reais existe algo diferente, essencial, anímico, do qual os primeiros são apenas sintomas ou mesmo símbolos, deve-se então procurar influir não nesses sintomas ou símbolos, mas no poder que neles se manifesta, e isso por meios que falem a um espírito ou a uma alma, que, portanto, "signifique" algo: por outros símbolos. É então apenas uma questão da ênfase que os conhecedores profissionais desse simbolismo consigam dar a sua fé ou à elaboração mental desta, da posição de poder, portanto, que alcancem dentro da comunidade, dependendo da importância da magia, como tal, para o caráter peculiar da economia e da força da organização que sabem criar — e uma onda de ações simbólicas cobre o naturalismo primordial. Isso traz então conseqüências de grande alcance.

Se o morto só é acessível por meio de ações simbólicas e o deus manifesta-se apenas em símbolos, então podem estes ser contentados com símbolos em vez de com realidades. O pão simbólico, as representações das mulheres e dos criados em forma de bonecos surgem em lugar do sacrifício real: o papel-moeda mais antigo servia para pagamento não aos vivos, mas sim aos mortos. Nas relações com os deuses e demônios, a situação não é outra. Além da eficácia efetiva ou imaginada que lhes é inerente, cada vez mais coisas e processos também atraem "significados", e por meio de atos significativos procura-se obter efeitos reais. Já toda ação com efeito mágico provado, no sentido naturalista, é repetida rigorosamente na mesma forma. Isso estende-se agora a toda a área dos significados simbólicos. O menor desvio do provado pode torná-los ineficientes. Todos os círculos da atividade humana são atraídos para o círculo mágico simbolista. Por isso, os maiores antagonismos entre as concepções puramente dogmáticas, mesmo dentro das religiões racionalizadas, são mais facilmente tolerados do que inovações no simbolismo, que poderiam pôr em perigo o efeito mágico das ações ou

— o que é uma nova idéia acrescentada pelo simbolismo — até despertar a ira do deus ou da alma de um antepassado. Questões como a de se o sinal da cruz se faria com dois ou três dedos foram a causa fundamental ainda do cisma da igreja russa no século XVII; a possibilidade de ofender profundamente duas dúzias de santos no decorrer do ano, pela abolição de seus dias santos, impede ainda hoje a aceitação do calendário gregoriano na Rússia[1]. Cantar desafinado nas danças rituais dos magos indianos trazia consigo a morte imediata dos cantores, para aplacar o malefício ou a ira do deus. A estereotipagem religiosa dos produtos das artes plásticas, como forma mais antiga da formação de um estilo, está condicionada tanto diretamente por idéias mágicas quanto indiretamente pela produção profissional que surge como conseqüência do significado mágico do produto, produção que já por si substitui a criação segundo o objeto natural pela criação segundo um modelo. Quão alto era nisso o alcance do religioso mostra-se pelo exemplo do Egito, no fato de que a desvalorização da religião tradicional, em virtude da introdução do monoteísmo por Amenófis IV (Akenaton) dá imediatamente margem ao naturalismo. O emprego mágico dos símbolos gráficos, o desenvolvimento de todas as espécies de mímica e dança como simbolismo, por assim dizer, homeopático, apotropéico, exorcista ou mágico coercitivo, a estereotipação das seqüências tonais admissíveis ou, pelo menos, a das seqüências tônicas (*râga*, na Índia, em oposição à coloratura), a substituição dos métodos de cura empíricos, bastante desenvolvidos (os quais, do ponto de vista do simbolismo e da doutrina animista da possessão, eram somente uma cura dos sintomas) por um método — racional do ponto de vista dessa concepção — de terapia exorcista ou homeopático-simbolista, o qual guarda para com os primeiros a mesma relação que a astrologia, originada nas mesmas raízes, para com o calendário com base empírica: tudo isso faz parte do mesmo mundo de fenômenos, de imensas conseqüências para o desenvolvimento cultural, mas que não podemos examinar aqui. A primeira e fundamental atuação do círculo de idéias "religiosas" sobre o modo de vida e a economia é, portanto, geralmente de natureza *estereotipadora*. Toda modificação de um costume que se realiza de algum modo sob o patrocínio de poderes supra-sensíveis pode afetar os interesses de espíritos e deuses. Assim, a religião multiplica inseguranças e inibições naturais em todo agente inovador: o sagrado é o especificamente invariável.

Nos casos concretos, as transições entre o naturalismo pré-animista e o simbolismo são totalmente fluidas. Quando se arranca do peito do inimigo o coração ou de seu corpo os órgãos sexuais ou de seu crânio o cérebro, expõe-se em casa o crânio ou se o venera como precioso presente de noivado e comem-se aquelas partes dos corpos de homens ou animais, particularmente daqueles velozes e fortes, acredita-se realmente obter assim, de modo diretamente naturalista, a propriedade das forças correspondentes. A dança guerreira é, inicialmente, um produto da excitação antes do combate, composta de fúria e medo, e gera diretamente o êxtase heróico: neste sentido, também não é simbólica. Mas, na medida em que (à maneira, por exemplo, de nossos efeitos mágicos "simpáticos") antecipa mimicamente a vitória, e assim deve garanti-la magicamente, e a matança de animais e homens assume a forma de rituais fixos, e os espíritos e deuses da própria tribo são convidados a participar do banquete, e, por fim, todos os que comem do mesmo animal se consideram parentes muito próximos — porque a "alma" do mesmo animal transmigrou para eles —, em todos esses casos a transição ao "simbolismo" é iminente.

O modo de pensar que constitui a base do círculo de representações simbólicas plenamente desenvolvido foi designado como "pensamento mitológico", e procurou-se

[1] Escrito antes de 1914.

então caracterizar em seus detalhes sua natureza peculiar. Não podemos cuidar aqui desta questão, e somente nos interessa uma peculiaridade, de importância geral, desse modo de pensar: o significado da analogia em sua forma mais eficiente — a parábola —, e isto porque dominou, com sua repercussão duradoura, não apenas as formas de expressão religiosas como também o pensamento jurídico, até mesmo no tratamento dos precedentes nas doutrinas puramente empíricas do direito, e apenas paulatinamente cedeu lugar à formação silogística de conceitos mediante subsunção racional. O ambiente originário desse pensamento analógico é a magia racionalizada simbolicamente, que se baseia totalmente nele.

Mesmo os "deuses" não são imaginados, desde o princípio, como seres "antropomórficos". Assumem a forma de seres perenes a eles essencial apenas após a superação de concepções puramente naturalistas — que ainda têm papel importante nos Vedas, como, por exemplo, a de que o fogo concreto é o deus ou, pelo menos, o corpo de um concreto deus do fogo —, em lugar das quais surgiu a idéia de que o deus perenemente idêntico a si mesmo, possua os diversos fogos, os dê e deles disponha ou se incorpora neles, a cada vez, de algum modo. Mas essa idéia abstrata só adquire consistência mediante uma ação dedicada invariavelmente ao mesmo deus, ou seja, por seu "culto", e por sua vinculação a uma associação contínua de pessoas, uma comunidade duradoura, para a qual o culto, como ação permanente, tem este significado. Retomaremos brevemente esse fenômeno. Uma vez assegurada a continuidade das figuras dos deuses, o pensamento daqueles que profissionalmente deles se ocupam pode dedicar-se ao ordenamento sistemático deste domínio de representação.

Os "deuses" representam, freqüentemente, e de modo algum apenas em sociedades pouco diferenciadas, um caos desordenado de criações acidentais casualmente mantidas pelo culto. Os próprios deuses védicos não constituem ainda um conjunto divino ordenado. Mas assim que, por um lado a reflexão sistemática sobre a prática religiosa e, por outro, a racionalização da vida em geral, com sua crescente especificação dos serviços esperados dos deuses, tenham alcançado certo nível, muito diverso em cada caso concreto, a regra é a "formação do panteão", isto é, a especialização e caracterização fixas de determinadas figuras divinas, por um lado, e, por outro, a dotação delas com atributos fixos e alguma delimitação de suas respectivas "competências". Nesse processo, porém, a personificação crescentemente antropomórfica das figuras divinas não é de modo algum idêntica nem corre paralelamente à delimitação e firmeza crescentes de suas competências. Muitas vezes ocorre o contrário. As competências dos *numina* romanos estão delimitadas de um modo muito mais fixo e unívoco do que as das figuras divinas gregas; por outro lado, a humanização e representação plástica das últimas como verdadeiras "personalidades" foi muito além da que ocorreu na religião romana genuína. A razão sociológica mais essencial disso é, neste caso, que a idéia romana genuína do supra-sensível, em sua estrutura geral, persistiu, com muito maior força, como a de uma religião nacional de camponeses e senhores patrimoniais, enquanto que a helênica ficou exposta ao desenvolvimento rumo a uma cultura de cavaleiros *inter*local, como a da época homérica, com seus deuses heróicos. A assimilação parcial dessas concepções pelos romanos e sua influência indireta sobre eles nada mudou na religião nacional; muitas delas alcançaram ali apenas uma existência estética, enquanto que a tradição romana permaneceu intocada em suas características fundamentais na prática ritual e, por razões que examinaremos mais tarde, manteve constante sua atitude negativa em relação à religiosidade extático-orgiástica e mística, em oposição ao helenismo. Por sua própria natureza, toda diferenciação da eficácia mágica é muito menos elástica do que a da "competência" de um "deus" concebido como pessoa. A religião romana permaneceu *religio*, vale dizer, independentemente de derivar-se

etimologicamente a palavra de *religare* ou de *relegere*: vinculação à fórmula provada do culto e "consideração" dos *numina* de todas as espécies que sempre estão presentes. Além da tendência ao formalismo, que tem nisso seu fundamento, a religiosidade romana específica era sustentada ainda por outra peculiaridade importante, em oposição ao helenismo: o impessoal mantém uma afinidade interna com o racional-objetivo. Toda a vida cotidiana dos romanos e cada um de seus atos estavam envolvidos pela religião, com uma casuística sacro-jurídica que absorvia sua atenção, do ponto de vista puramente quantitativo, no mesmo grau que as leis rituais dos judeus e hindus, e o direito sacro taoísta dos chineses. O número das divindades que constam nos *indigitamenta* sacerdotais é infinito no que se refere a sua especialização concreta: não apenas cada ação como também cada parte concreta dela estava sob a influência de *numina* especiais e, por precaução, tinham de ser invocados e adorados, em todos os atos importantes, além dos *dii certi*, com sua significação causal e competência tradicionalmente fixadas, também os deuses ambíguos neste aspecto (*incerti*) e aqueles cujo sexo e atuação, ou mesmo existência, eram duvidosos; para certos atos de cultivo dos campos, havia uma dúzia só dos primeiros. Se os romanos consideravam o êxtase (em latim *superstitio*) dos helenos uma *abalienatio mentis*, contrária à ordem, para estes aquela casuística da religião romana (e da etrusca, que neste aspecto ia ainda mais longe) era uma deisidemonia cativa. A preocupação com a satisfação dos *numina* levou à tendência de decompor mentalmente cada ação em suas manipulações parciais conceitualmente determináveis e de atribuir a cada uma destas um *numen* sob cujo patrocínio especial se colocasse. Encontram-se analogias na Índia e em outras partes, mas em nenhum outro lugar — uma vez que a atenção da prática ritual se concentrava totalmente nisto — o número dos *numina* obtidos pela análise puramente conceitual, isto é, por *abstração* mental, a ser levado em conta era tão grande como entre os romanos. A peculiaridade específica, assim condicionada, da vida prática romana consiste — e nisto reside a oposição, por exemplo, à atuação dos rituais judaicos e asiáticos — no cultivo incessante de uma casuística sacro-jurídica praticamente *racional*, numa espécie de jurisprudência cautelar sacra e no tratamento dessas coisas, por assim dizer, à maneira de problemas de advogados. O direito sacro tornou-se assim a matriz do pensamento jurídico racional, e nem mesmo a historiografia de Lívio, por exemplo, negava essa característica do romano, condicionada pela religião, quando, em oposição ao pragmatismo da historiografia judaica, para ela a questão central era a prova da "correção" sacro-jurídica e estatal-jurídica de cada inovação institucional: o que lhe importava não eram o pecado, o castigo, a penitência e a salvação, mas questões de etiqueta jurídicas.

Com respeito às concepções dos deuses, das quais trataremos aqui em primeiro lugar, aqueles processos de antropomorfização, por um lado, e de delimitação das competências, por outro, que se desenvolvem em parte paralelamente e em parte em sentido contrário, estão vinculados aos tipos de divindade já existentes, mas têm a tendência inerente a uma racionalização crescente tanto da forma de adoração quanto da própria concepção dos deuses.

É de pouco interesse para nossos fins examinar aqui os diversos tipos de deuses e demônios, ainda que ou, antes, por naturalmente estarem condicionados, à semelhança do vocabulário de uma língua, de modo direto sobretudo pela situação econômica e pelos destinos históricos de cada povo. Uma vez que, para nós, estes últimos se perdem nas trevas, muitas vezes é impossível saber por que, entre os diferentes tipos de divindade, precisamente algumas se tenham mantido na posição suprema. Isso pode depender dos objetos naturais importantes para a economia, começando pelos astros, ou de fenômenos orgânicos possuídos, produzidos ou influenciados por deuses ou de-

mônios: enfermidade, morte, nascimento, fogo, seca, chuva, trovoada ou colheita. Segundo o significado econômico de determinados fenômenos particulares, pode então determinado deus alcançar a supremacia dentro do panteão, como, por exemplo, o deus do céu, concebido, dependendo das circunstâncias, como senhor da luz e do calor ou, com muita freqüência entre os povos criadores de gado, como senhor da procriação. É claro que a adoração das divindades ctônicas (da Mãe Terra) pressupõe, em geral, certo grau de importância relativa da agricultura, mas esse paralelismo nem sempre ocorre. Tampouco pode-se afirmar que os deuses do céu — como representantes do além, do mundo dos heróis, muitas vezes transferido para o céu — tenham sido, por toda parte, os deuses nobres, em oposição aos deuses terrestres, os "camponeses". E muito menos ainda que a "Mãe Terra", como divindade, caminhe paralelamente à ordem matriarcal do clã. Mas, sem dúvida, as divindades ctônicas que dominam as colheitas costumam ter um caráter mais local e popular do que as outras. E a preponderância dos deuses celestes personificados, que residem nas nuvens ou nas montanhas, em relação às divindades terrestres, está com muita freqüência condicionada pelo desenvolvimento de uma cultura de cavaleiros e tende a fazer ascender e residir no céu também as divindades originalmente terrestres. Em contraste com isso, os deuses ctônicos, em condições de predomínio agrícola, costumam reunir em si dois significados: dominam a sorte das colheitas, portanto doam a riqueza, e são os senhores dos mortos sepultados sob a terra. Por isso, deles dependem freqüentemente — por exemplo, nos mistérios eleusinos — os dois interesses práticos mais importantes: a riqueza e o destino no além. Os deuses celestes, ao contrário, são os senhores do curso dos astros. As regras fixas às quais estes evidentemente estão ligados fazem com que esses deuses, com muita freqüência, estendam seu domínio a tudo aquilo que tem ou deveria ter regras fixas, como, sobretudo, à justiça e aos bons costumes.

A crescente importância objetiva e reflexão subjetiva sobre os componentes e espécies típicos das ações levaram à especialização *objetiva*. Isto ocorreu de maneira totalmente abstrata, como no caso dos deuses da "incitação" e muitos semelhantes, na Índia, ou então na forma de uma especialização qualitativa segundo o conteúdo das diversas ações, como rezar, pescar ou arar. O exemplo clássico desta forma já bastante abstrata de formação dos deuses está na concepção suprema do panteão dos deuses da antiga Índia: Brama, o "senhor das orações". Assim como os sacerdotes brâmanes monopolizaram a faculdade da oração eficaz, isto é, a coação mágica sobre os deuses, este deus, por sua vez, monopoliza a disposição sobre essa eficácia e, com isso, o controle daquilo que mais importa na ação religiosa. Desse modo, ele se torna, finalmente, o deus supremo, ainda que não o único. De uma forma muito menos aparente, Jano, em Roma, como o deus do "início" certo, aquele que decide tudo, adquiriu uma significação relativamente universal. Mas não há *ação social* nem individual que não tenha seu deus especial e precise dele quando aspira à durabilidade garantida da relação associativa. Sempre que uma associação ou relação associativa se manifeste não com posição pessoal de um detentor de poder *individual* mas sim efetivamente como "associação", ela necessita de um deus particular. Isto aplica-se, em primeiro lugar, às associações domésticas e de clã. Nelas, o primário são os espíritos dos antepassados (reais ou fictícios), ao lado dos quais aparecem então os *numina* e as divindades do lar e do fogo do lar. O grau de importância de seu culto, administrado pelo chefe da família ou da *gens*, é historicamente muito diverso e depende da estrutura e da importância prática da família. Em regra, um culto doméstico aos antepassados altamente desenvolvido vai de par com uma estrutura patriarcal da comunidade doméstica, porque somente esta faz da casa o centro também dos interesses masculinos. Mas as duas coisas, como demonstra o exemplo de Israel, não estão concatenadas entre si

de modo absoluto, pois os deuses de outras associações, particularmente políticas ou religiosas, apoiados no poder de seus sacerdotes, podem reprimir ou até destruir o culto doméstico e o sacerdócio doméstico do chefe da família. Quando, entretanto, o poder e a importância delas subsistem, constituem naturalmente um laço estritamente pessoal e extraordinariamente forte, que reúne a família e a *gens* de um modo firme e rigorosamente exclusivo, em relação ao exterior, e tem influência muito profunda também sobre as relações econômicas internas das comunidades domésticas. Todas as relações jurídicas — a legitimidade da esposa e dos herdeiros, a posição dos filhos da casa em relação ao pai e dos irmãos entre si — estão determinadas e estereotipadas, entre outros fatores, por esta circunstância. A precariedade da posição religiosa relativa ao adultério, do ponto de vista da família e do clã, está no fato de que, em virtude dele, uma pessoa não-consangüínea habilita-se a realizar sacrifícios em honra dos antepassados do clã, provocando assim a cólera destes contra os consangüíneos. Pois os deuses e *numina* de uma associação estritamente pessoal desprezam os sacrifícios oferecidos por pessoas que não têm esse direito. A estrita observância do princípio de agnação, onde persiste, está certamente ligada em grau muito elevado a esta circunstância, assim como todas as demais questões referentes à legitimação sacerdotal do dono da casa. O direito de sucessão, especialmente o direito do filho mais velho de ser herdeiro único ou privilegiado, tem, além dos motivos militares e econômicos, também estes de natureza sacra. Sobretudo a comunidade doméstica e o clã da Ásia oriental (na China e no Japão) e, no Ocidente, em Roma, devem a conservação de sua estrutura patriarcal, apesar de todas as mudanças das condições econômicas, principalmente a esse fundamento sacro. Onde existe essa vinculação religiosa da comunidade doméstica e da linhagem, as relações associativas mais abrangentes, especialmente as políticas, só podem ter o caráter 1) de uma confederação sagrada de clãs (reais ou fictícios) ou 2) de um poder patrimonial, construído à maneira de um poder doméstico debilitado, exercido por uma gestão patrimonial extensa (de um rei) sobre as dos "súditos". A conseqüência, no segundo caso, é que os antepassados, *numina, genii* ou deuses pessoais daquela gestão patrimonial mais poderosa se juntam aos deuses domésticos das gestões dos súditos e legitimam sacramente a posição do dominador. Isto ocorre na Ásia oriental; na China, em combinação com a monopolização pelo imperador, como pontífice, do culto dos espíritos supremos da natureza. Pretensões semelhantes estavam ligadas à função sacra, de *genius*, do *princeps* romano, com a integração assim condicionada da pessoa do imperador ao culto dos leigos. No primeiro caso, ao contrário, surge um deus especial da associação política como tal. Um deus deste tipo era Jeová. O fato de ele ser o deus de uma confederação — segundo a tradição, originalmente o deus da aliança dos judeus e midianitas —, teve a conseqüência importantíssima de que sua relação com o povo israelita, que o aceitara, sob juramento, junto com a confederação política e a ordem sacro-jurídica das relações sociais, foi considerada um *berith*, ou seja, uma relação contratual, imposta por Jeová e aceita por submissão, que trazia consigo determinados deveres rituais, sacro-jurídicos e ético-sociais para os contratantes humanos, mas também compromissos claramente definidos do contratante divino, cuja inviolabilidade este se sentia no direito de exigir nas formas indicadas, posto tratar-se de um deus com tal plenitude de poderes. O caráter específico de *compromisso* da religiosidade israelita que, apesar de todas as demais analogias, em nenhuma outra religião se repete com tanta intensidade, teve aqui sua primeira raiz. Ao contrário, é universal o fenômeno de a formação de uma associação política estar condicionada à subordinação a um deus especial desta associação. O *sinoikismós* [sinecismo] mediterrâneo é, ainda que não necessariamente criação originária, pelo menos a reconstituição de uma comunidade de culto sob uma divindade de *polis*. A *polis*, apesar de ser a

portadora clássica das manifestações mais importantes do "deus local" político, não é a única. Ao contrário, toda associação política permanente tem, em geral, seu deus especial que garante o êxito da ação associativa política. Esse deus, quando plenamente desenvolvido, é de caráter absolutamente exclusivo em relação ao exterior. Somente aceita sacrifícios e orações de membros da associação, pelo menos em princípio. Mas como não se pode ter certeza absoluta disso, é muitas vezes estritamente proibido revelar como é possível influenciá-lo eficazmente. O estranho, além de não ser membro da associação política, tampouco o é da religiosa. Também o deus com nome igual e atributos iguais da associação estranha não é idêntico ao da associação própria. A Juno dos vejentanos não é a Juno dos romanos; tampouco para o napolitano a Madona de uma capela é a mesma que a da outra: uma ele venera; a outra, despreza e insulta quando ela ajuda os concorrentes. Ou então procura puxá-la para seu lado. Promete-se aos deuses do inimigo acolhimento e veneração no país próprio se abandonarem os inimigos (*evocare Deos*), como o fez, por exemplo, Camilo diante de Veji. Ou roubam-se ou conquistam-se os deuses. Só que nem todos o permitem. A arca conquistada de Jeová trouxe pragas aos filisteus. Em regra, a vitória própria é também a vitória do deus próprio, mais forte, sobre o deus estranho, mais fraco. Nem todo deus de uma associação política está vinculado, em sentido puramente local, à sede da direção da associação. No relato da marcha do povo de Israel pelo deserto, ele anda junto com o povo ou à frente dele, do mesmo modo que os lares da família romana mudam de lugar junto com ela. E — em contradição àquele relato — é considerado um traço especial de Jeová que ele seja um deus que atua "a distância", isto é, do Sinai, onde habita como deus das tribos, e somente em caso de calamidades de guerra sofridas por seu povo se aproxima, numa tempestade, com suas legiões (*zebaoth*). Supõe-se, provavelmente com razão, que essa qualidade específica de "atuação a distância", conseqüência do acolhimento de um deus estrangeiro por Israel, contribuiu para o desenvolvimento da concepção de Jeová como o deus único, universal e todo-poderoso. Pois, em regra, a qualidade de um deus como "deus local" e também a "monolatria" exclusiva que ele exige às vezes de seus adoradores não é de modo algum o caminho que conduz ao monoteísmo, mas ao contrário, leva freqüentemente ao fortalecimento do particularismo dos deuses. E o desenvolvimento dos deuses locais, por sua vez, significa um fortalecimento extraordinário do particularismo político. Isto ocorre sobretudo sobre o fundamento da *polis*. Fechada para o exterior, como uma igreja em relação às outras, absolutamente adversa a toda formação de um sacerdócio unitário que permeie as diferentes associações, permanece ela — dominada por esse particularismo, em oposição a nosso "Estado", concebido como "instituição" — uma associação essencialmente *pessoal* de participantes do culto do deus da cidade, subdividida, por sua vez, em associações de culto de divindades domésticas, de tribo e de linhagem, que também se excluem mutuamente no que se refere a seus cultos especiais. Estas são também fechadas, em relação aos grupos não participantes de todas essas associações de culto especiais, domésticas e de clã. O indivíduo que não cultua um deus doméstico (*Zeus herkaios*) é, em Atenas, inapto para cargos públicos, bem como em Roma aquele que não pertence à associação dos *patres*. O funcionário plebeu especial (*tribunus plebis*) só está protegido pelo juramento humano (*sacro sanctus*), não tem auspícios e, por isso, nenhum *imperium* legítimo; possui no máximo uma *potestas*. A vinculação local da divindade da associação atinge o mais alto grau de desenvolvimento onde o território desta, como tal, é considerado especificamente sagrado para o deus. Foi o que ocorreu de modo crescente com a Palestina em relação a Jeová, de tal sorte que a tradição permitia aos habitantes em terra alheia, se desejassem participar na associação de culto de Jeová e adorá-lo, que tivessem consigo algumas carradas de terra da Palestina.

O nascimento de deuses locais propriamente ditos está ligado, por sua vez, não apenas a uma vida sedentária como também a outros pressupostos que fazem da associação local uma portadora de significados políticos. Seu desenvolvimento pleno [isto é, do tipo da associação local e de seu deus local] era alcançada, em regra, sobre o fundamento da cidade, como associação política especial, com direitos corporativos, existente independentemente da corte e da pessoa do soberano. Por isso, ela não existe na Índia, na Ásia oriental e no Irã, sendo verificada, em poucos casos, no norte da Europa, com seus deuses tribais. Fora do âmbito da organização jurídica das cidades, ao contrário, essa forma de associação já existia, no Egito, na fase da religiosidade zoolátrica, para a divisão de distritos. Das cidades-estados, a divindade local propagou-se às confederações, como as dos israelitas, dos etólios, etc., orientadas por esse modelo. Do ponto de vista da história das idéias esta concepção da associação como portadora de um culto local é um elo intermediário entre a consideração puramente patrimonial da ação política comunitária e concepção puramente racional da associação como instituição e portadora de determinados fins, representada, por exemplo, pela idéia moderna da "corporação territorial".

Não apenas as associações políticas como também as relações associativas profissionais têm suas divindades ou seus santos especiais. No céu das divindades védicas estes ainda estão inteiramente ausentes, o que corresponde ao estado da economia. Ao contrário, o deus dos escribas, no antigo Egito, é um sinal do ascenso da burocratização, assim como os deuses e santos especiais, universalmente divulgados, dos comerciantes e de todos os tipos de ofício são indícios da articulação crescente das profissões. Ainda no século XIX, o exército chinês impôs a canonização de seu deus da guerra: um sintoma da concepção do militar como "profissão" particular, ao lado das outras. Isto em contraposição aos deuses da guerra da Antiguidade mediterrânea e dos medos, que sempre são grandes deuses nacionais.

Assim como as próprias figuras dos deuses variam de acordo com as condições de existência naturais e sociais, também as possibilidades de um deus de conquistar para si a primazia no panteão ou, afinal, o monopólio da divindade são variadas. Rigorosamente "monoteístas" são, no fundo, apenas o judaísmo e o islamismo. A concepção do ser ou dos seres divinos, tanto no hinduísmo como no cristianismo, representa um disfarce teológico do fato de que um interesse religioso importante e peculiar — o da salvação pela encarnação de um deus — se opunha ao monoteísmo estrito. Sobretudo em lugar algum o caminho para o monoteísmo, percorrido com conseqüências muito diversas, extinguiu definitivamente a existência do mundo dos espíritos e demônios — nem mesmo durante a Reforma —, mas limitou-se a subordiná-los de modo absoluto, pelo menos teoricamente, à onipotência do deus único. Na prática, porém, o que sempre importou e ainda importa é quem mais interfere nos interesses do indivíduo na vida *cotidiana*, se o deus teoricamente "supremo" ou os espíritos e demônios "inferiores". Se são os últimos, então a religiosidade cotidiana está determinada sobretudo pela relação com estes, independentemente de como se apresente o conceito oficial do deus da religião racionalizada. Quando onde existe um deus local político, a primazia, naturalmente, passa muitas vezes para as mãos dele. Quando, então, dentro de uma pluralidade de comunidades sedentárias que alcançaram o estádio da criação de deuses locais, o âmbito da associação política se expande em virtude de conquistas, a conseqüência normal é a união numa totalidade, por via da nova relação associativa, dos diferentes deuses locais das comunidades ligadas. Dentro desta destaca-se, então, com ênfase muito diversa e com base na divisão do trabalho, sua especialização prática ou funcional — a primitiva ou outra condicionada por novas experiências sobre sua esfera especial de influência. O deus local da sede do soberano ou dos sacerdotes mais poderosos

— o Marduk, de Babel; o Amon de Tebas —, ascende então à posição do deus supremo, para desaparecer com freqüência com a queda eventual ou a mudança da residência, tal como Assur com o declínio do Império assírio. Isso porque, desde que uma comunidade política, como tal, é considerada uma associação protegida pela divindade, a unidade política não parece suficientemente assegurada enquanto os deuses dos grupos componentes não se tenham reunido e associado e, também, muitas vezes, enquanto não se tenha formado um sinecismo local: o que, neste aspecto, era um fenômeno corrente na Antiguidade, repetiu-se ainda no traslado das grandes relíquias de santos das catedrais provinciais à capital do Império russo unificado.

As demais combinações possíveis dos diferentes princípios da formação do panteão e da primazia são infinitas, e as figuras dos deuses, na maioria das vezes, tão lábeis em suas competências como os funcionários de formações patrimoniais. A delimitação das competências cruza com o hábito da adesão religiosa a um deus especial, particularmente provado em determinada situação, ou da deferência para com o deus ao qual se recorre atualmente, tratando-o como funcionalmente universal e atribuindo-lhe todas as espécies de funções geralmente exercidas por outros deuses: o chamado "henoteísmo", considerado por Max Müller, sem razão, uma fase de desenvolvimento especial. Na formação da primazia, desempenham um papel importante fatores puramente racionais. Onde quer que se destaque uma rigidez muito grande em certas prescrições, de qualquer natureza — tratando-se muitas vezes de rituais religiosos estereotipados, repetidos com regularidade — e o pensamento religioso tome consciência dela, costumam ter a oportunidade da primazia aquelas divindades que mostram em seu comportamento o maior número de regularidades fixas, portanto, os deuses do céu e dos astros. Na religiosidade cotidiana, essas divindades que influenciam fenômenos naturais muito universais e, por isso, são consideradas supremas, pela especulação metafísica, e às vezes até as criadoras do mundo não desempenham, na maioria das vezes, um papel importante, uma vez que esses fenômenos não oscilam muito em suas manifestações e, portanto, não despertam na prática da vida cotidiana a necessidade de influenciá-los pela intervenção dos magos e dos sacerdotes. Pode ocorrer que um deus determine o caráter de toda a religiosidade de um povo (como Osíris, no Egito), quando corresponda a um interesse religioso particularmente intenso — neste caso, o soteriológico [relativo à salvação (N.T.)] —, sem contudo alcançar a primazia no panteão. A *ratio* exige a primazia dos deuses universais, e toda formação conseqüente do panteão orienta-se, de alguma maneira, também por princípios sistemático-racionais porque sempre está exposta à influência seja de um racionalismo sacerdotal profissional, seja do esforço dos leigos para estabelecer uma ordem racional. E sobretudo a afinidade já mencionada entre a regularidade racional do curso dos astros, garantido pela ordem divina, e a inviolabilidade da ordem sagrada sobre a terra faz deles guardiães competentes dessas duas coisas das quais dependem por um lado a economia racional e, por outro, o domínio assegurado e ordenado das normas sagradas na comunidade social. Os representantes dessas normas sagradas e os interessados nelas são, em primeiro lugar, os sacerdotes e, por isso, a concorrência entre os deuses dos astros Varuna e Mitra, que protegem a ordem sagrada, e o deus da tempestade, Indra, dono das armas e matador do dragão, é um sintoma da concorrência entre um sacerdócio, que procura estabelecer uma ordem fixa e o domínio da vida por essa ordem, e o poder da nobreza guerreira, para a qual o deus dos heróis, sequioso de ação, e a irracionalidade estranha a toda ordem da aventura e da fatalidade representam relações adequadas a poderes sobrenaturais. Observaremos, ainda, em várias ocasiões a atuação deste importante antagonismo. Ordens sagradas sistematizadas, tais como as propagadas pelos sacerdotes (na Índia, no Irã e na Babilônia), e relações de súditos, racionalmente ordena-

das, tais como as criadas pelo Estado burocrático (na China, na Babilônia) apóiam, na maioria das vezes, a ascensão das divindades celestes ou astrais dentro do panteão. Se na Babilônia a religiosidade desemboca, com univocidade crescente, na crença no domínio dos astros, especialmente dos planetas, sobre todas as coisas, desde os dias da semana até o destino no além, transformando-se assim num fatalismo astrológico, isto é certamente um produto da ciência sacerdotal dos tempos posteriores e ainda estranho à religião nacional do Estado politicamente livre. O dominador do panteão ou um deus do panteão não é, de per si, um deus "universal", internacional que domina o mundo. Mas, naturalmente, está sempre no caminho de vir a sê-lo. Todo pensamento desenvolvido sobre os deuses exige, em grau crescente, que conste de modo unívoco a existência de um ser com a qualidade de deus, sendo o deus, portanto, "universal" neste sentido. Também os filósofos dos helenos reencontravam, pela sua interpretação, as divindades de seu passavelmente ordenado panteão em todas as divindades existentes em outras partes. A tendência àquela universalização aumenta com a preponderância crescente do dominador do panteão, isto é, à medida que este assume traços "monoteístas". A formação do império chinês, a expansão da casta sacerdotal dos brâmanes a todas as formações políticas particulares em toda a Índia, o surgimento dos impérios persa e romano, todos estes processos favoreceram o nascimento do universalismo e do monoteísmo — de alguma forma, a ambos, mas nem sempre em grau igual —, ainda que com resultados muito diversos.

A formação dos impérios mundiais (ou a assimilação social, na esfera profana, com efeitos análogos) não era, de modo algum, a alavanca única e indispensável desse desenvolvimento. Pelo menos o primeiro avanço do monoteísmo universalista, a monolatria, se dá — precisamente no caso mais importante, do ponto de vista da história da religião, ou seja, o culto a Jeová — como conseqüência de um acontecimento histórico muito preciso: a formação de uma confederação. O universalismo é, neste caso, o produto da política internacional cujos intérpretes pragmáticos eram os profetas interessados no culto e na moral de Jeová, com a conseqüência de que também os feitos dos povos estrangeiros, que afetavam fortemente os interesses vitais de Israel, começaram a ser considerados feitos desse deus. Torna-se aqui muito palpável o caráter específica e eminentemente *histórico* inerente à especulação dos profetas judaicos, em forte contraste com a especulação naturalista da classe sacerdotal na Índia e na Babilônia, [e] a tarefa inevitavelmente derivada dos compromissos de Jeová: de compreender a totalidade do desenvolvimento — com seu curso tão ameaçador e tão estranho, em vista daqueles compromissos do destino do povo, entrelaçado com os destinos dos outros povos — como "feitos de Jeová", isto é, como fatos de uma "história universal", o que conferiu ao antigo deus guerreiro da confederação, transformado no deus local da *polis* de Jerusalém, os traços proféticos universalistas de onipotência e inescrutabilidade sobrenaturais sagradas. O avanço monoteísta e, por isso, universalista em seu caráter, do faraó Amenófis IV (Akenaton) em direção ao culto do Sol tem sua origem numa situação totalmente diferente: por um lado, também aqui, num amplo racionalismo dos sacerdotes e provavelmente dos leigos, que, em oposição absoluta ao profetismo israelita, apresenta um caráter puramente naturalista e, por outro, na necessidade prática do monarca colocado à cabeça de um Estado burocrático unitário de quebrantar, com a eliminação da pluralidade dos deuses dos sacerdotes, também a prepotência dos próprios sacerdotes e de restabelecer a posição de poder antiga dos faraós divinizados pela elevação do rei a sumo sacerdote do Sol. O monoteísmo universalista das profecias cristã e islâmica, e o monoteísmo relativo da profecia de Zaratustra surgem historicamente de um mesmo processo: as duas primeiras em decorrência do desenvolvimento do judaísmo, e o último é determinado, com muita probabilidade, por influên-

cias extra-iranianas (do Oriente Próximo). Todas as três são condicionadas pela peculiaridade da profecia "ética", em oposição à "exemplar", diferença a ser examinada mais tarde. Todos os demais desenvolvimentos relativamente monoteístas e universalistas são, portanto, produtos da especulação filosófica de sacerdotes e leigos que somente alcançaram importância prática e religiosa onde se enlaçaram com interesses soteriológicos (de salvação). (Voltaremos mais tarde a este assunto.)

Os obstáculos práticos ao desenvolvimento em direção a um monoteísmo rigoroso, iniciado quase universalmente em diversas formas — os quais tornaram relativa a imposição deste na religião cotidiana por toda parte, com exceção do judaísmo, do islamismo e do protestantismo —, estavam, em regra, nos poderosos interesses ideais e materiais dos sacerdotes interessados nos cultos e nos lugares de culto dos deuses particulares, por um lado, e, por outro, nos interesses religiosos dos leigos em um objeto religioso palpável, próximo, que se podia relacionar com a situação de vida concreta ou com determinado círculo de pessoas, excluindo-se as outras, e, sobretudo, aberto à influência *mágica*. De fato, a segurança da magia, uma vez comprovada, é muito maior do que o efeito da veneração de um deus não mais influenciável por meios mágicos por ser demasiadamente poderoso. A concepção dos poderes "supra-sensíveis" divinos, mesmo como um deus universal, não elimina, assim, por si, as antigas idéias mágicas (nem no cristianismo), porém faz com que surja uma possibilidade dupla — que cabe examinar agora — de relação com eles.

Um poder concebido, de algum modo, por analogia com o homem dotado de alma, pode ser *forçado*, assim como o "poder" naturalista de um espírito, a estar a serviço dos homens: quem possui o carisma de empregar os meios adequados para isto é mais forte do que até mesmo um deus e pode impor a este sua vontade. Neste caso, a ação religiosa não é "serviço ao deus", mas sim "coação sobre o deus"; a invocação não é uma oração mas uma fórmula mágica: um fundamento inexterminável da religiosidade popular, sobretudo na Índia, porém divulgado universalmente, como mostra o exemplo do sacerdote católico que ainda conserva algo desse poder mágico na transubstanciação da missa e na custódia das chaves. Os componentes orgiásticos e mímicos do culto religioso, sobretudo o canto, a dança, o drama, além das típicas fórmulas fixas das orações, têm aqui sua origem não exclusiva mas fundamental. Ou a antropomorfização tende então a trasladar ao comportamento dos deuses a graça livre de um poderoso senhor mundano, a ser obtida mediante súplicas, presentes, serviços, tributos, adulações, subornos e, por fim e nomeadamente, mediante um comportamento agradável que corresponde à vontade do senhor, concebendo os deuses, em analogia com este, como seres poderosos e inicialmente mais fortes apenas em termos quantitativos. Neste caso, surge a necessidade de um "serviço divino".

Naturalmente, também os elementos específicos do "serviço divino", a oração e o sacrifício, são inicialmente de origem mágica. No caso da oração, os limites entre a fórmula mágica e a súplica são fluidos, e precisamente a prática tecnicamente racionalizada da reza, com moinhos de orações e semelhantes aparelhos técnicos, com fitas de orações penduradas ao vento ou pregadas nas imagens dos deuses ou dos santos ou com a realização de determinado número de voltas no rosário, contando-se somente a quantidade (quase todos eles produtos da racionalização hindu da coação sobre os deuses), é por toda parte mais próxima da primeira do que da última. Não obstante, também as religiões indiferenciadas nos demais aspectos praticam a oração autêntica individual, como súplica, na maioria das vezes numa forma racional, puramente comercial: o rezador apresenta ao deus os serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes. Também o sacrifício aparece no princípio como meio mágico. Em parte diretamente a serviço da coação sobre o deus: também os deuses precisam do

filtro de soma dos sacerdotes mágicos [védicos (N.T.)] que suscita o êxtase, para realizar suas façanhas; por isso, conforme imaginaram os antigos arianos, pode-se forçá-los mediante o sacrifício. Ou então pode-se até concluir com eles um pacto que impõe obrigações a ambas as partes — concepção dos israelitas, de graves conseqüências. Ou o sacrifício é um meio de desviar magicamente para outro objeto a ira do deus uma vez desatada, seja este objeto um bode expiatório ou (e nomeadamente) uma vítima humana. Ainda mais importante e provavelmente também mais antigo é outro motivo: espera-se que o sacrifício, especialmente o de um animal, estabeleça uma *communio*, uma comensalidade com efeito de confraternização, entre o sacrificador e o deus; isto representa uma modificação do sentido da idéia ainda mais antiga de que o ato de despedaçar e comer de um animal forte e, mais tarde, de um animal sagrado, proporcione a força deste àquele que o ingere. Um sentido mágico deste tipo ou de outro — pois há muitas possibilidades — pode, mesmo que idéias "cultuais" propriamente ditas atuem fortemente sobre a determinação do sentido, dar determinado caráter à ação sacrificatória. Pode também voltar a dominar em lugar do sentido verdadeiramente "cultual": já os rituais sacrificatórios do Atharvaveda, e muito mais ainda os dos brâmanes são, em oposição aos antigos sacrifícios nórdicos, quase pura magia. A concepção do sacrifício como tributo, por exemplo, em forma dos primeiros frutos da colheita, para que a divindade não inveje os remanescentes concedidos aos homens, ou, mais ainda, a concepção do sacrifício como "sacrifício expiatório", em forma de um "castigo" imposto a si próprio, para apartar a tempo a vingança do deus, significa, ao contrário, um abandono das idéias mágicas. Mas certamente também isto não envolve ainda uma "consciência de pecado"; realiza-se, a princípio (como na Índia), com a frieza de uma relação comercial. O progresso das concepções de um deus poderoso e de seu caráter como senhor pessoal condiciona então o predomínio crescente dos motivos não-mágicos. O deus transforma-se num grande senhor que, quando lhe convém, também pode falhar e do qual não se pode portanto aproximar-se com medidas de coação mágicas mas apenas com súplicas e presentes. Mas tudo o que estes motivos trazem de novo, em comparação com a simples "magia", são a princípio elementos tão prosaicos e racionais como os motivos da própria magia. *Do ut des* é o dogma fundamental, por toda parte. Esse caráter inere à religiosidade cotidiana e das massas de todos os tempos e povos e também de todas as religiões. O afastamento do mal externo e a obtenção de vantagens externas, "neste mundo", constituem o conteúdo de todas as "orações" normais, mesmo nas religiões extremamente dirigidas ao além. Qualquer outro traço é obra de um processo específico de desenvolvimento com caráter peculiarmente ambíguo. Por um lado, há uma sistematização racional cada vez mais extensa dos conceitos dos deuses e, do mesmo modo, do *pensamento* sobre as possíveis relações dos homens com o divino. Por outro lado, porém, no resultado, há um retrocesso característico daquele racionalismo prático originário, com seu caráter *calculador*. Pois o "sentido" do comportamento especificamente religioso, paralelamente àquela racionalização do pensamento, é procurado cada vez menos nas vantagens puramente externas da vida econômica cotidiana, tornando-se, portanto, cada vez mais "irracional" o fim do comportamento religioso, até que, finalmente, esses fins "extramundanos", vale dizer, extra-econômicos, são considerados o específico do comportamento religioso. Mas, precisamente por isso, a existência de portadores pessoais específicos desse desenvolvimento "extra-econômico", no sentido aqui exposto, é um dos pressupostos do mesmo.

É possível distinguir a "magia", como coação mágica, daquelas formas de relações com os poderes supra-sensíveis que se manifestam como "religião" e "culto" em súplicas, sacrifícios e veneração e, em conformidade com isso, designar como "deuses"

aqueles seres religiosamente venerados e invocados, e como "demônios" aqueles forçados e conjurados por magia. A distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto "religioso", neste sentido, contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos. E o desenvolvimento histórico dessa distinção deve-se com freqüência simplesmente ao fato de que, no caso de repressão de um culto por um poder secular ou sacerdotal a favor de uma religião nova, os antigos deuses continuaram existindo como "demônios".

§ 2. O mago e o sacerdote

O aspecto sociológico da mencionada distinção está no nascimento de um "sacerdócio" como algo que cabe diferenciar dos "magos". Na realidade, a oposição é inteiramente fluida, como ocorre em quase todos os fenômenos sociológicos. Também os critérios da delimitação conceitual não podem ser determinados de modo unívoco. Em correspondência à distinção entre "culto" e "magia", é possível designar como "sacerdotes" aqueles funcionários profissionais que, por meios de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os "demônios" por meios mágicos. Mas o conceito de "sacerdote" de muitas grandes religiões, também o da cristã, inclui precisamente a qualificação mágica. Ou então denominam-se "sacerdotes" os funcionários de uma *empresa* permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos. Entre estas situações contrárias existe uma escala graduada de casos intermédios, mas os tipos "puros" são unívocos, e a existência de lugares de culto, em combinação com algum aparato material de culto, pode ser considerada a característica do sacerdócio. Ou então considera-se decisivo para o conceito de sacerdote a circunstância de que os funcionários exercem sua função, seja esta hereditária ou baseada em contrato individual, a serviço de uma associação com base em relações associativas de natureza qualquer, isto é, como empregados ou órgãos desta e no interesse de seus membros, em oposição aos magos, que exercem uma profissão liberal. Naturalmente também esta oposição conceitualmente clara é fluida na realidade. Não raro os magos estão unidos numa corporação fechada, em certas circunstâncias, numa casta hereditária, e esta pode ter, em determinadas comunidades, o monopólio da magia. Também o sacerdote católico nem sempre é "empregado", mas, por exemplo em Roma, não raro é um pobre vagante que vive das missas que celebra aqui e ali. Ou então distinguem-se os sacerdotes, como capacitados por seu saber específico, sua doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional, daqueles que atuam em virtude de dons pessoais (carisma) e da prova destes por milagres e revelação pessoal, isto é, de um lado, os magos e, de outro, os "profetas". Mas também não é fácil a distinção entre os magos, que também possuem, na maioria das vezes, um saber específico, por vezes muito extenso em sua área, e os sacerdotes, que de modo algum dão sempre a impressão de possuir semelhante saber. A diferença teria de ser procurada, qualitativamente, na diversidade do caráter geral do respectivo saber. E de fato teremos de distinguir mais tarde (no exame das formas de dominação) entre o adestramento dos magos carismáticos — que, em parte, é uma "educação para o despertar", aspirando-se à reencarnação por meios irracionais, e, em parte, constitui um ensino puramente empírico da arte mágica — e a formação e disciplina racionais dos sacerdotes, ainda que, na realidade, também nesta área haja, entre ambas, transições imperceptíveis. Mas se, neste caso, considerássemos característico da "doutrina" — tomada esta como um fator distintivo do sacerdócio — o desenvolvimento de um sistema racional de pensamento religioso e, o que é particularmente importante para nós, o desenvolvimento de uma "ética" sistematizada

e especificamente religiosa — com base numa doutrina coerente, estabelecida de algum modo e apresentada como "revelação", como, por exemplo, o islã se distingue das religiões fixadas em livros e do simples paganismo — estariam então excluídos do conceito de sacerdócio não apenas os sacerdotes xintoístas do Japão como também, entre outras, as poderosas hierocracias dos fenícios, e teríamos feito uma caracterização conceitual com base numa função do sacerdócio que, apesar de fundamentalmente importante, não é universal.

Para nossos fins, fazemos mais justiça às diversas e imperfeitas possibilidades de distinção ao tomarmos como característica essencial a adaptação de um círculo *especial de pessoas* ao *exercício regular de culto*, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares e que se refere a determinadas *associações*. Não há sacerdócio sem culto, mas sim culto sem sacerdócio especial: assim na China, onde exclusivamente os órgãos estatais e o pai da família cuidam do culto aos deuses oficialmente reconhecidos e aos espíritos dos antepassados. Entre os típicos "magos" puros, por outro lado, existem também noviciado e doutrina, como, por exemplo, na confraria dos *hametze* índios e noutras semelhantes no mundo inteiro que em parte têm em suas mãos um poder muito forte e cujas festas, mágicas em sua essência, ocupam uma posição central na vida do povo; falta-lhes, porém, um exercício de culto contínuo e, por isso, não os chamaremos "sacerdotes". Tanto no culto sem sacerdote quanto no mago sem culto falta, em geral, a racionalização das idéias metafísicas, bem como uma ética especificamente religiosa. Ambas as coisas somente costumam desenvolver-se quando há um sacerdócio profissional independente, adestrado para a ocupação contínua com o culto e os problemas da orientação prática das almas. Por isso, o desenvolvimento da ética no pensamento clássico chinês conduziu a algo muito distinto de uma "religião" metafisicamente racionalizada. O mesmo ocorreu com a ética do antigo budismo, que não tinha culto nem sacerdotes. E a racionalização da vida religiosa foi rompida ou posposta, como mostraremos mais tarde, em toda parte onde o sacerdócio não chegou a um desenvolvimento estamental próprio e a uma posição de poder, como na Antiguidade mediterrânea. Tomou caminhos muito peculiares onde um estamento de antigos magos e cantores sagrados racionalizou a magia, sem porém desenvolver uma concepção funcional propriamente sacerdotal, como os brâmanes, na Índia. Mas nem todo sacerdócio desenvolve aquilo que é fundamentalmente novo, em comparação com a magia: uma metafísica racional e uma ética religiosa. Pois isto pressupõe, em regra — mas há exceções —, a intervenção de poderes extra-sacerdotais. Por um lado, a de um portador de "revelações" metafísicas ou ético-religiosas: o *profeta*. Por outro lado, a cooperação dos adeptos não-sacerdotais de um culto: dos "*leigos*". Antes de examinar como, pela atuação destes fatores extra-sacerdotais, as religiões se desenvolvem depois de superar os estádios da magia, muito similares no mundo inteiro, temos de registrar certas tendências típicas de desenvolvimento postas em movimento pela existência de interessados sacerdotais em determinado culto.

§ 3. Conceito de deus. Ética religiosa. Tabu

Divindades éticas. As divindades da administração do direito, p. 297. — Poderes supradivinos e impessoais; a ordem como criação divina, p. 298. — Importância sociológica das normas estabelecidas pelo tabu. Totemismo, p. 299. — Tabuização, relação comunitária e estereotipação, p. 300. — Ética mágica, ética religiosa: consciência de pecado, idéia de salvação, p. 301.

A questão mais simples, a de se cabe tentar influenciar determinado deus ou demônio mediante coação ou súplica é, em primeiro lugar, somente uma questão do

resultado. Assim como o mago tem de provar seu carisma, o deus tem de *provar* seu poder. Se a tentativa de influenciá-lo mostra-se constantemente inútil, ou bem o deus não possui poder algum ou são desconhecidos os meios adequados para influenciá-lo, e se desiste de tentá-lo. Na China, bastam ainda hoje poucos resultados espetaculares para dar à imagem de um deus a fama de possuir poder (*shen, ling*) e, com isso, a freqüentação pelos crentes. O imperador, como representante dos súditos diante do céu, confere títulos e outras distinções aos deuses provados. Por outro lado, poucas decepções marcantes podem ser suficientes para deixar o templo vazio para sempre. A casualidade histórica pela qual se afirmou a fé profética de Isaías, firme como uma rocha e contrária a toda probabilidade, de que seu deus não deixaria Jerusalém cair nas mãos do exército assírio se o rei permanecesse firme, foi desde então o fundamento inabalável da posição tanto desse deus quanto de seus profetas. Nada diferente foi o que ocorreu com os fetiches pré-animistas e com o carisma dos magicamente dotados. A falta de êxito eventualmente acarreta a morte do mago. Os sacerdotes, ao contrário, têm a vantagem de poder passar de si próprios para seu deus a responsabilidade pelo fracasso. Mas o declínio do prestígio de seu deus significa também o deles. A não ser que encontrem meios para interpretar convincentemente a falta de êxito, de tal modo que a responsabilidade não recaia sobre o deus mas sobre o comportamento de seus adoradores. E também isto possibilita a concepção do "serviço ao deus", em oposição à "coação sobre o deus". Os crentes não veneraram bastante o deus, não satisfizeram sua apetência de sangue de vítimas ou de filtro de soma o suficiente, ou até o pospuseram a outros deuses. Por isso, ele não atende a suas súplicas. Mas, em certas circunstâncias, tampouco adianta uma veneração renovada e mais intensa: os deuses dos inimigos permanecem os mais fortes. Neste caso, está perdida a reputação do deus. Passa-se para aqueles deuses mais fortes, a não ser que ainda nesta situação existam meios para motivar o comportamento renitente do deus, de tal modo que seu prestígio, em lugar de diminuído, seja fortalecido. Em certas circunstâncias, os sacerdotes conseguiram inventar tais meios. Isto ocorreu com maior evidência com os sacerdotes de Jeová, cuja relação com seu povo, por razões a serem ainda explicadas, tornou-se tanto mais firme quanto mais este se afundou na desgraça. Para que isso possa acontecer, é mister o desenvolvimento de uma série de novos atributos do divino.

Ao menos no princípio, a superioridade qualitativa dos deuses e demônios antropomorfizados sobre os homens é somente relativa. Suas paixões são desmedidas, como as dos homens fortes, e desmedida [é] também sua avidez de prazeres. Mas não são oniscientes nem todo-poderosos — neste último caso, não poderiam existir vários deles; tampouco, pelo menos não na Babilônia e entre os germanos, são necessariamente eternos; só que sabem muitas vezes assegurar a duração de sua esplêndida existência mediante comidas e bebidas mágicas que guardam para si, do mesmo modo que o filtro do curandeiro prolonga a vida dos homens. Qualitativamente distinguem-se entre eles os poderes úteis e os perniciosos para os homens, sendo os primeiros, em regra, os "deuses" bons e superiores, que são adorados, e os últimos, ao contrário, os "demônios" inferiores, que, muitas vezes dotados de uma perfídia manhosa, refinada além da imaginação, não são adorados, mas conjurados mediante a magia. Mas nem sempre faz-se a distinção com base nisso menos ainda na forma de semelhante degradação a demônios dos donos das forças perniciosas. O grau de veneração cultual de que gozam os deuses não depende de sua bondade, sequer de sua importância universal. Precisamente os deuses grandes e bons do céu carecem muitas vezes de todo culto, não porque estejam "demasiadamente distantes" dos homens mas porque sua atuação parece demasiadamente constante e, em virtude de sua regularidade, garantida também sem influência especial. Ao contrário, poderes de caráter claramente diabólico — como,

por exemplo, Rudra, o deus das epidemias, na Índia — nem sempre são mais fracos do que os deuses "bons" e podem estar revestidos de uma imensa plenitude de poder.

Ao lado da distinção entre poderes bons e diabólicos, importante em determinadas circunstâncias, começa então — e isto tem importância para nós —, dentro do panteão, o desenvolvimento de divindades especificamente qualificadas sob aspectos *éticos*. A qualificação ética da divindade não está limitada, de modo algum, ao monoteísmo. Neste, ela tem conseqüências de maior alcance, mas, em princípio, é também possível nos diferentes graus da formação de um panteão. Ao círculo das divindades éticas pertence, freqüentemente, como é natural, o deus funcional especializado na *administração do direito*, em cujo poder está o *oráculo*.

A arte "divinatória" provém, no princípio, diretamente da magia da crença nos espíritos. Como todos os outros seres, os espíritos não atuam sem regra alguma. Se se conhecem as condições de sua atuação, podem-se prever suas ações combinando os sintomas, *omina*, que, segundo a experiência, indicam sua disposição. A construção de túmulos, casas e caminhos e a execução de ações econômicas e políticas devem ocorrer em lugares e tempos que, segundo as experiências anteriores, são favoráveis. E quando uma camada social, como os chamados sacerdotes taoístas da China, vive do exercício dessa arte divinatória, sua doutrina (o *Fung Shui*, na China) pode alcançar um poder inabalável. Toda racionalidade econômica fracassa então na oposição dos espíritos: não há construção de ferrovias ou fábricas que não entre, a cada passo, em conflito com eles. Só o capitalismo, em seu pleno poder, conseguiu acabar com essa resistência. Ainda na guerra russo-japonesa, o exército japonês parece ter perdido algumas oportunidades por causa de uma divinação desfavorável — enquanto que já Pausânias, em Platéia, soube evidentemente "estilizar", com habilidade, os presságios favoráveis ou desfavoráveis de acordo com as necessidades táticas. Quando o poder político se apoderou da jurisdição, transformou a mera sentença arbitral, pouco autoritária, numa sentença coativa nas controvérsias entre os clãs, e a antiga justiça de linchamento da comunidade ameaçada num processo ordenado, é quase sempre a revelação divina (o juízo de Deus) que apura a verdade. Onde um grupo de magos conseguiu ter em suas mãos os oráculos, os juízos de Deus e sua preparação, sua posição de poder é muitas vezes de imponência duradoura.

Em plena correspondência com a realidade da vida, o guardião da ordem jurídica não é, de modo algum, necessariamente o deus mais forte: não o eram Varuna, na Índia, nem Maât, no Egito, muito menos ainda Lykos, na Ática, ou Dike ou Têmis, tampouco Apolo. O que os distingue é somente sua qualificação ética, correspondente ao significado da "verdade" que sempre deve manifestar-se, de algum modo, no oráculo ou no juízo de Deus. Mas o deus "ético" não protege a ordem jurídica e os bons costumes por ser um deus — os deuses antropomórficos, a princípio, têm pouco a ver com a "ética", menos, em todo caso, do que os homens —, mas porque uma vez aceitou a custódia sobre esta categoria especial de *ações*. As exigências éticas aos deuses vão aumentando: 1) com o incremento do poder e, portanto, das exigências no que se refere à qualidade do apuramento ordenado do direito, dentro de grandes e pacíficas associações políticas; 2) com a ampliação constante da concepção racional, condicionada pela orientação meteorológica da economia, dos processos universais determinados pelas leis naturais, como um cosmos permanentemente ordenado em determinado sentido; 3) com a cada vez maior regulamentação de tipos inovadores de relações humanas por regras convencionais e a importância crescente da dependência mútua dos homens em relação à observância destas regras, e, particularmente, 4) com a crescente importância social e econômica da confiabilidade da palavra dada: da palavra do amigo, do vassalo, do funcionário, da outra parte num ato de troca, do devedor, ou seja de

quem for, em suma: com a crescente importância da vinculação ética do indivíduo a um cosmos de "deveres" que tornam seu comportamento previsível. É claro que também os deuses aos quais se dirigem os homens em busca de proteção têm de estar submetidos agora a uma ordem ou, por sua vez, criar semelhante ordem e fazer dela o conteúdo específico de sua vontade divina. No primeiro caso, aparece atrás deles um poder superior, impessoal, que os vincula internamente e mede o valor de seus feitos, mas, por sua vez, pode ter caráter muito diverso. Poderes universais impessoais de natureza sobredivina apresentam-se, a princípio, como forças do "destino". Assim, a "fatalidade" (*moira*) dos helenos, que é uma espécie de predestinação irracional e particularmente indiferente do ponto de vista ético, dos grandes traços fundamentais de cada destino individual, elástica dentro de certos limites mas cuja violação demasiadamente flagrante, mediante intervenções contrárias ao destino, é perigosa (ὑπέρμορον) mesmo para os maiores deuses. Isto explica, além de outras coisas, também o fracasso de muitas orações. Da mesma natureza é a atitude interna normal do heroísmo guerreiro, no qual está ausente a crença racionalizada numa "providência" imparcial, sábia e boa, cujo único interesse é de natureza puramente ética. Manifesta-se aqui mais uma vez aquela discrepância profunda, já brevemente mencionada, entre o heroísmo e toda espécie de racionalismo religioso ou puramente ético que encontraremos sempre. De maneira bastante diversa apresenta-se o poder impessoal das camadas burocráticas ou teocráticas, como o da burocracia chinesa ou a dos brâmanes da Índia. É um poder providencial de uma ordem harmônica e racional do mundo, nos casos concretos, às vezes mais de caráter cósmico e às vezes mais de caráter ético-social, mas abrangendo regularmente as duas coisas. Caráter cósmico, mas, ao mesmo tempo, especificamente racional-ético tem a ordem supradivina dos confucianos, bem como a dos taoístas, sendo ambas poderes providenciais e impessoais que garantem a regularidade e o ordenamento feliz dos acontecimentos universais: concepção de uma burocracia racionalista. Ainda mais ético é o caráter da *rita* indiana, poder impessoal que cuida da ordem fixa tanto do cerimonial religioso quanto do cosmos e, por isso, também das ações dos homens, em geral: concepção do sacerdócio védico que exerce uma arte essencialmente empírica mais próxima da coação sobre os deuses do que da veneração deles. Ou, mais tarde, na Índia, a exclusividade supradivina da existência não submetida às mudanças insensatas e à transitoriedade do mundo dos fenômenos visíveis: concepção de uma especulação intelectual, indiferente a todos os acontecimentos mundanos. Mas mesmo onde a ordem da natureza e das relações sociais, geralmente equiparadas a esta, como ocorre sobretudo com o direito, tem vigência não como uma instância superior aos deuses mas como uma criação deles — mais tarde indagaremos em que condições isto ocorre —, pressupõe-se como evidente que o deus protegerá essas ordens por ele criadas contra infrações. A realização intelectual desse postulado tem conseqüências de grande alcance para a ação religiosa e a atitude geral do homem em relação ao deus. Dá lugar ao desenvolvimento de uma ética religiosa, da separação entre as exigências divinas ao homem e a uma "natureza" muitas vezes insuficiente. Ao lado das duas maneiras primitivas de influenciar poderes supra-sensíveis — submetê-los magicamene a fins humanos ou ganhá-los por um comportamento agradável, mas não pela prática de virtudes éticas senão pela satisfação de seus desejos egoístas —, aparece agora a observância da lei religiosa como meio específico de conquistar a benevolência do deus.

Mas não é só com tal concepção que começa uma ética religiosa. Ao contrário, existe uma, de natureza altamente eficaz, precisamente em forma de normas de comportamento motivadas de modo puramente mágico e cuja infração é considerada um sacrilégio. É que, desenvolvida a crença nos espíritos, todo processo de vida específico, o

não-cotidiano, em todo caso, é produzido por ter um espírito penetrado no homem: tanto na enfermidade quanto no nascimento, na puberdade e na menstruação. Esse espírito pode ser considerado "sagrado" ou "impuro" — e isso está condicionado de modo diverso e muitas vezes ocasional, porém é quase a mesma coisa em seus efeitos práticos. Pois em todo caso não se deve irritar esse espírito específico e levá-lo assim a entrar no próprio *espírito* perturbador não chamado ou a prejudicar magicamente este ou quem por ele está possuído. Por isso, a pessoa em questão é evitada física e socialmente e tem que evitar o contato com pessoa ou até, em certas circunstâncias, consigo mesma; como ocorre, por exemplo, no caso dos príncipes carismáticos polinésios, aos quais se dá de comer com muita precaução, para que não possam infectar magicamente sua própria comida. Uma vez dado este modo de pensar, as manipulações feiticeiras de pessoas que possuem o carisma mágico podem, naturalmente, proporcionar a objetos e pessoas a qualidade de "tabu", em relação a terceiros: tocar neles teria como conseqüência o malefício. Esse poder carismático de tabuização foi freqüentemente exercido de maneira muito racional e sistemática, em maior escala na Indonésia e na Oceania. Muitos intereses econômicos e sociais — a proteção das florestas e da caça (à maneira das florestas vedadas pelo rei, na alta Idade Média); o asseguramento das reservas escassas, em tempos de carestia, contra um consumo não-econômico; a criação da proteção da propriedade, especialmente para a propriedade privilegiada dos sacerdotes ou da nobreza; o asseguramento do botim de guerra comum contra saques individuais (como por Josué, no caso do Achan); a separação sexual e pessoal de estamentos, no interesse da pureza do sangue ou da conservação do prestígio estamental — encontram-se sob a garantia do tabu. Na irracionalidade por vezes incrível de suas normas cruelmente gravosas, muitas vezes precisamente para com os próprios privilegiados pelo tabu, este primeiro caso, o mais geral, de colocar a religião diretamente ao serviço de interesses extra-religiosos, mostra, ao mesmo tempo, que a ação religiosa obedece a uma legalidade própria extremamente persistente. A racionalização do tabu leva eventualmente a um sistema de normas segundo as quais, de uma vez por todas, certas ações são verdadeiros sacrilégios que reclamam alguma expiação — em certas circunstâncias, a morte daquele que os cometeu — para que o malefício não atinja o povo todo, e assim nasce um sistema de ética garantida na base do tabu: a proibição de determinados alimentos, do trabalho em "dias aziagos", designados pelo tabu (tal como o era, originalmente, o sabá), ou do matrimônio dentro de determinados círculos de pessoas, especialmente entre parentes. Claro que isto ocorre sempre de tal maneira que o que uma vez se tornou habitual, por motivos racionais ou irracionais concretos — experiências sobre doenças e outros malefícios —, assume o caráter de "sagrado". As normas com caráter de tabu foram especialmente vinculadas à importância, para determinados círculos sociais, de certos espíritos que habitam determinados objetos, particularmente animais, de modo não totalmente explicável. O Egito fornece o exemplo mais destacado de que a encarnação de espíritos em animais, assim convertidos em animais sagrados, pode tornar-se o elemento central do culto de associações políticas locais. Mas eles e outros objetos ou artefatos podem vir a ser também o centro de outras associações sociais, natural ou artificialmente criadas. Entre as instituições sociais mais extensas, que têm aqui seu ponto de partida, verifica-se o chamado *totemismo*: uma relação específica entre um objeto, na maioria das vezes, um objeto natural — em sua forma mais pura um animal —, e determinado círculo de pessoas que o considera um símbolo da confraternização, originalmente, ao que parece, da possessão comum pelo "espírito" desse animal, adquirida por comê-lo em comum. O alcance da confraternização, no que se refere a sua substância, é tão variável como a substância da relação entre as pessoas envolvidas e o objeto totêmico. Quando plenamente desen-

volvido, o primeiro tipo abrange todos os deveres fraternais de um clã exógamo; o último, a proibição de matar e de comer o totem, fora dos banquetes cultuais da comunidade, e eventualmente outros deveres de culto que, na maioria dos casos, se originam na crença muito difundida (mas não universal) na descendência do animal totêmico. Sobre o desenvolvimento dessas confraternizações totêmicas, bastante difundidas no mundo inteiro, há opiniões discordantes. Para nós, deve bastar o fato essencial de que o totem, no que se refere a sua função, é a contrapartida animista dos deuses daquelas comunidades de culto que, conforme já mencionamos, costumam unir-se com os tipos mais diversos de associações porque o pensamento não-"objetivado" não pode prescindir de uma confraternização pessoal e religiosamente garantida, mesmo que seja na forma de uma "associação ligada a um fim", puramente artificial e objetiva. Por isso, particularmente a regulamentação da vida sexual, a cujo serviço se colocou o clã, comportava por toda parte uma garantia religiosa, com caráter de tabu, tal como a ofereciam na melhor forma as idéias do totemismo. Mas o totem não está limitado a fins político-sexuais, nem ao "clã", em geral; tampouco nasceu necessariamente primeiro dentro desses limites, mas constitui uma maneira muito difundida de obter garantia mágica para confraternizações. A crença na vigência universal do totemismo e muito mais ainda na derivação de quase todas as comunidades sociais e de toda a religião a partir dele, encontra-se hoje geralmente descartada, por constituir um enorme exagero. No entanto, para a divisão do trabalho entre os sexos, magicamente protegida e forçada, e para a especialização das profissões e, com isso, para o desenvolvimento e a regulamentação da troca como fenômeno regular nas relações *interiores* (em oposição ao comércio exterior), estes motivos desempenharam freqüentemente um papel muito importante.

As tabuizações, especialmente as proibições magicamente condicionadas de determinados alimentos, mostram-nos uma nova fonte do significado, de alcance tão grande, da instituição da comensalidade. A primeira, conforme vimos, era a comunidade doméstica. A segunda é a limitação da comensalidade a pessoas com a mesma qualificação mágica, condicionada pela idéia da impureza vinculada ao tabu. Ambas as fontes da comensalidade podem entrar numa situação de concorrência e conflito. Por exemplo, quando a mulher pertence a outro clã que não o do homem, freqüentemente ela não pode compartilhar a mesa com ele e, em certas circunstâncias, nem deve vê-lo comer. Do mesmo modo, quando sob tabu, o rei, os estamentos privilegiados (castas) ou as comunidades religiosas não devem compartilhar a mesa com outros, nem as castas privilegiadas devem estar expostas, em seus banquetes de culto ou, em certas circunstâncias, até em suas refeições cotidianas, ao olhar de terceiros "impuros". Por outro lado, o estabelecimento da comensalidade é, muitas vezes, um dos meios para criar uma confraternização religiosa e, com isso, em certas circunstâncias, também étnica e política. A primeira grande virada no desenvolvimento do cristianismo foi a comensalidade estabelecida em Antioquia entre Pedro e os prosélitos incircuncisos, na qual Paulo, em sua polêmica com Pedro, vê o ponto decisivo. São extraordinariamente grandes, por outro lado, as inibições, criadas por normas com caráter de tabu, ao comércio e ao desenvolvimento de uma comunidade de mercado, bem como de outras vinculações sociais. A impureza absoluta das pessoas que estão fora da própria confissão, como a vê o xiitismo do islã, constituiu para seus adeptos um obstáculo fundamental ao comércio até a Idade Moderna, quando se começou a remediar a situação por meio de ficções de todas as espécies. As prescrições tabus das castas hindus inibiram muito mais diretamente o contato entre as pessoas do que o sistema *Fung Shui* do animismo chinês pôde impedir opor obstáculos objetivos ao comércio de bens. Naturalmente, os limites do poder da religião diante das necessidades cotidianas manifestam-se também nesta

área: "a mão de um artesão é sempre pura" (segundo um tabu de casta, na Índia), bem como o são as minas e ergastérios e tudo que está à venda numa loja ou que um estudante mendicante (noviço ascético dos brâmanes) toma em sua mão para comer. O tabu sexual das castas costuma ser rompido, em grande medida, a favor dos interesses poligâmicos dos grandes proprietários: as filhas das castas inferiores eram freqüentemente admitidas, em número limitado, como concubinas. E como o *Fung Shui*, na China, o tabu de casta, na Índia, tornar-se-á pouco a pouco ilusório pela simples expansão do comércio por ferrovia. Formalmente, as prescrições do tabu de casta não teriam tornado impossível o capitalismo. Mas é evidente que o racionalismo econômico não podia encontrar seu lar verdadeiro num lugar onde as prescrições de tabu já tinham alcançado semelhante poder. Para isso, apesar de todas as facilitações, eram demasiadamente fortes os obstáculos dentro de uma empresa à combinação, em forma de divisão do trabalho, de trabalhadores de profissões diferentes, vale dizer: de castas diferentes. A ordem de castas atua, ainda que não por suas prescrições positivas, mas por seu "espírito" e seus pressupostos, no sentido de uma *especialização* do trabalho cada vez maior e cada vez mais artesanal. E a atuação específica da consagração religiosa da casta sobre o "espírito" da gestão econômica é precisamente oposta ao racionalismo. A ordem de castas converte cada atividade na divisão do trabalho — na medida em que as toma como base da distinção das castas — numa "profissão" religiosamente atribuída e, por isso, sagrada. Toda casta, na Índia, mesmo a mais desprezada, vê em sua profissão — não excluída a do ladrão — uma realização da vida determinada por deuses específicos ou, pelo menos, por uma vontade divina específica e especialmente a ela atribuída, e nutre seu sentimento de dignidade pela execução tecnicamente perfeita dessa "tarefa profissional". Mas tal "ética profissional", pelo menos no que se refere ao artesanato, é em certo sentido especificamente "tradicionalista" e não-racional. Encontra sua satisfação e confirmação na área da produção artesanal, com a absoluta perfeição qualitativa do *produto*. Está longe dela a idéia de racionalização do *modo* de produção que constitui a base de toda técnica racional moderna — ou seja, da sistematização da empresa em direção à economia aquisitiva racional — e de todo o capitalismo moderno. A consagração ética desse racionalismo econômico — do "empresário" — faz parte da ética do protestantismo ascético. A ética de castas glorifica o "espírito" do ofício, não o orgulho do *rendimento* econômico em forma de dinheiro, ou as maravilhas da técnica racional comprovadas no emprego racional do trabalho, mas o orgulho da habilidade pessoal, virtuosa e correspondente à casta do produtor, que se manifesta na beleza e boa qualidade do produto. Decisiva especialmente para a eficácia da ordem de castas, na Índia — o que já mencionamos aqui como se quiséssemos acabar com este assunto —, era a conexão com a crença na transmigração das almas: o melhoramento das probabilidades de reencarnação *somente* é possível pela prova da eficiência *dentro* da atividade profissional atribuída à casta própria. Toda fuga da casta própria, particularmente toda tentativa de interferir nas esferas de atividade de outras castas superiores, traz consigo o malefício e a probabilidade de uma reencarnação desfavorável. Isto explica por que, conforme freqüentemente se observa na Índia, *precisamente* as castas inferiores — as quais, naturalmente, mais se preocupam com o melhoramento de suas probabilidades de reencarnação — estavam mais afeiçoadas a suas castas e seus deveres e (em geral) nunca pensavam em querer derrubar a ordem de castas por meio de "revoluções sociais" ou "reformas". A palavra bíblica, também fortemente ressaltada por Lutero, "*permanece* em teu ofício" é aqui elevada a um dever religioso cardinal e sancionada por graves conseqüências religiosas.

Onde a crença nos espíritos é racionalizada até tornar-se uma crença nos deuses — e portanto não há mais os espíritos que querem ser forçados pela magia, mas sim

os deuses que querem ser venerados no culto e ser objeto de súplicas —, a ética mágica da crença nos espíritos transforma-se na idéia de que aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que pôs aquelas ordens sob sua proteção especial. Agora é possível supor que a derrota diante do inimigo ou outra desgraça que caia sobre o povo não se deve à falta de poder do deus local, mas às infrações pelos seus adeptos das ordens éticas por ele protegidas, que provocam sua ira, cabendo, portanto, aos próprios *pecados*, e que deus, com uma decisão desfavorável, quis precisamente castigar e educar seu povo amado. Os profetas de Israel não cessam de descobrir novas malfeitorias, da geração presente e dos antepassados, às quais o deus reage com sua ira quase insaciável, fazendo sucumbir seu povo a outros que nem o adoram. Esta idéia, divulgada em todas as variações imagináveis por toda parte onde a concepção do deus assume traços universalistas, transforma as prescrições mágicas que operam somente com a idéia do malefício numa "ética religiosa": a contravenção da vontade do deus é agora um "pecado" ético que pesa sobre a consciência, independentemente das conseqüências imediatas. Males que atingem o indivíduo são calamidades que o deus mandou e conseqüências do pecado, das quais o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando "salvação", mediante um comportamento que agrada ao deus — a "piedade". É praticamente apenas neste sentido elementar e racional da liberação de males concretos que aparece ainda no Antigo Testamento a idéia, de graves conseqüências, de "salvação". E a ética religiosa compartilha com a mágica, a princípio, também a outra peculiaridade: de que o complexo de mandamentos e proibições cuja infração constitui o "pecado" é muitas vezes extremamente heterogêneo, derivado de motivos e ocasiões muito diferentes, e não distingue, segundo nosso parecer, entre coisas "importantes" e "insignificantes". Pode ocorrer agora uma sistematização dessas concepções éticas que abrange tanto o desejo racional de assegurar para si, mediante um comportamento agradável ao deus, vantagens pessoais externas, quanto a concepção do pecado como um poder único do antidivino em cujas mãos cai o homem, da "bondade" como uma capacidade única de disposição santa e de ações homogêneas que dela resultam e, por fim, da esperança de salvação como um desejo irracional de poder ser "bom" simplesmente, ou pelo menos, primariamente, por ter a gratificante consciência de sê-lo. Uma série gradual e ininterrupta das concepções mais diversas, sempre entrecruzadas com idéias puramente mágicas, conduz a estas sublimações da piedade, raramente alcançadas em plena pureza e na religiosidade cotidiana, somente de forma intermitente, sendo a piedade o fundamento que atua continuamente, como motivo constante, de *uma condução da vida* específica. Ao círculo de idéias mágicas pertence ainda aquela concepção do "pecado" e da "piedade" como poderes unitários e que os considera uma espécie de substâncias materiais, compreendendo a natureza daqueles que agem "bem" ou "mal" à maneira de um veneno ou de um soro curativo que atua contra este ou até à maneira da temperatura do corpo, conforme ocorre na Índia: *tapas* — o poder do santo (alcançado por ascese) que o homem tem em seu corpo — significa originalmente aquele "calor" que a ave desenvolve em si quando está chocando, o criador do mundo, ao criá-lo, o mago, ao produzir, mediante mortificação, a histeria sagrada que traz consigo capacidades sobrenaturais. Desde estas idéias até as de que aquele que age bem tenha acolhido em si uma "alma" especial de procedência divina e, finalmente, até as formas da "posse" interna do divino, que examinaremos mais tarde, é um longo caminho. E, do mesmo modo, desde a concepção do "pecado" como um veneno dentro do corpo do malfeitor, que se cura pela magia, até aquela de um demônio maligno pelo qual este está possuído e daí até o poder diabólico do "mal radical" contra o qual ele luta e ao qual corre o risco de entregar-se.

Nem toda ética religiosa percorreu todo o caminho até estas concepções. A ética

do confucionismo desconhece o mal radical e um poder único antidivino do "pecado". O mesmo aplica-se à ética helênica e à romana. Em ambos os casos faltou, além de um sacerdócio independente organizado, aquele fenômeno histórico que cria, ainda que nem sempre mas normalmente, a centralização da ética sob o aspecto da salvação religiosa: a *profecia*. Na Índia não faltou a profecia, mas ela teve — o que cabe examinar ainda — um caráter muito específico, tal como também a correspondente ética de salvação, ali extremamente sublimada. A profecia e o sacerdócio são os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa. Além disso, tem grande importância, como terceiro fator que determina o desenvolvimento, a influência daqueles sobre os quais os profetas e sacerdotes procuram influir eticamente: os "leigos". Cabe examinar agora, brevemente e de modo muito geral, como estes três fatores atuam em conjunto e uns contra os outros.

§ 4. O "profeta"

O "profeta" em oposição ao sacerdote e ao mago, p. 303. — Profeta e legislador, p. 305. — Profeta e mestre, p. 306. — Mistagogo e profeta, p. 307. — Profecia ética e profecia exemplar, p. 308. — O caráter da revelação profética, p. 310.

O qué é, do ponto de vista sociológico, um profeta? Prescindimos aqui da discussão geral da questão dos "portadores de salvação", tratada, em seu tempo, por Breysig. Nem todo deus antropomórfico é um portador divinizado de salvação interna ou externa, e nem de longe todo portador de salvação tornou-se um deus ou um salvador, por mais difundido que tenha sido esse fenômeno.

Por "profeta" queremos entender aqui o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino. Não queremos distinguir fundamentalmente entre o profeta que anuncia de novo uma revelação antiga (de fato ou suposta) e aquele que reivindica para si uma revelação totalmente nova, isto é, entre o "renovador" e o "fundador" de uma religião. Ambas as coisas podem estar entrelaçadas e, sobretudo, não é a intenção do próprio profeta que decide se de sua revelação nasce ou não uma nova *comunidade*; esta pode surgir também devido às doutrinas de reformadores não-proféticos. Tampouco nos interessa, aqui, a questão de se os adeptos estão mais vinculados à pessoa, como nos casos de Zaratustra, Jesus e Maomé, ou à doutrina como tal, como nos casos de Buda e da profecia israelita. O decisivo para nós é a vocação "pessoal". Esta é que distingue o profeta do sacerdote. Primeiro e sobretudo porque o segundo reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma. Não é casual o fato de que, com pouquíssimas exceções, nenhum profeta procedeu do sacerdócio. Os mestres de salvação hindus em regra não são brâmanes, os israelitas não são sacerdotes e somente Zaratustra talvez proceda da aristocracia sacerdotal. Em oposição ao profeta, o sacerdote distribui bens de salvação em virtude de seu cargo. É possível, no entanto, que a função sacerdotal esteja vinculada a um carisma pessoal. Mas mesmo neste caso, o sacerdote, como membro de um empreendimento de salvação com caráter de relação associativa, permanece legitimado por seu cargo, enquanto que o profeta, bem como o mago carismático, atua somente em virtude de seu dom pessoal. Este se distingue do mago pelo fato de que anuncia revelações substanciais e que a substância de sua missão não consiste em magia mas em doutrina ou mandamento. Exteriormente, a transição é fluida. O mago é freqüentemente pregador de divinização; às vezes somente isto. A revelação, neste estádio, funciona continuamente como oráculo ou como inspiração no sonho.

Originalmente, dificilmente houve uma reorganização das relações de comunidade sem consulta prévia do mago. Em algumas partes da Austrália, são ainda hoje apenas revelações de magos, inspiradas nos sonhos, o que se apresenta para aprovação nas assembléias dos chefes de clã, e constitui certamente uma "secularização" a circunstância de esse costume já ter sido suprimido, em grande parte. E mais, sem confirmação carismática, vale dizer normalmente, mágica, um profeta somente alcançou autoridade em circunstâncias especiais. Pelo menos os portadores de doutrinas "novas" quase sempre precisavam dela. Não devemos nos esquecer, em nenhum momento, de que Jesus apoiou a legitimação própria e a pretensão de ele e somente ele conhecer o Pai e de somente a fé nele ser o caminho para Deus, no carisma mágico que sentia em si mesmo, e de que, muito acima de qualquer outra coisa, foi esta consciência de poder que o fez seguir o caminho da profecia. A cristandade da época apostólica e pós-apostólica conhece o profeta ambulante como fenômeno regular. Sempre se exige dele a prova da posse dos dons específicos do espírito, de determinadas capacidades mágicas ou extáticas. Muitas vezes, tanto a divinação quanto a terapêutica e a consulta mágica são exercidas "profissionalmente". Assim o eram, por exemplo, pelos numerosos "profetas" (*nabi, nebî'îm*) mencionados no Antigo Testamento, especialmente nas Crônicas e nos livros proféticos. Mas é precisamente destes que se distingue o profeta, no sentido que aqui lhe damos, por um critério puramente econômico: pelo caráter *gratuito* de sua profecia. Amós rejeita com ira a denominação *nabi*. E a mesma diferença existe também em relação aos sacerdotes. O profeta típico propaga a "idéia" por ela mesma e não — pelo menos não de modo perceptível e de forma regulada — por uma remuneração. O caráter gratuito da propaganda profética, por exemplo, o princípio expressamente estabelecido de que o apóstolo, o profeta, o mestre do cristianismo antigo não deve fazer de sua missão um ofício, de que somente por curto tempo deve desfrutar da hospitalidade de seus fiéis, de que deve viver do trabalho próprio ou (como o budista) daquilo que recebe sem pedi-lo expressamente, é ressaltado, nas epístolas de Paulo (e naquela outra variante, nas regras monacais budistas), reiteradamente e com maior ênfase ("quem não trabalha, que não coma" dirige-se aos *missionários*) e constitui, naturalmente, um dos segredos principais do sucesso da propaganda da profecia.

O tempo da profecia israelita mais antiga, por exemplo, a de Elias, foi em todo o Oriente Próximo e também na Grécia uma época de intensa propaganda profética. Talvez em conseqüência da nova constituição dos grandes impérios, na Ásia, e da intensidade crescente do comércio internacional, depois de uma longa interrupção, começa, especialmente no Oriente Próximo, a profecia em todas as suas formas. A Grécia estava exposta, naquela época, à invasão tanto do culto trácio de Dioniso quanto às das profecias mais diversas. Junto aos reformadores sociais semiproféticos movimentos puramente religiosos invadiram a doutrina simples da arte mágica e cultual dos sacerdotes homéricos. Cultos emocionais, bem como a profecia emocional, baseada na "glossolalia" e na aceitação dos êxtases de embriaguez, dificultaram o desenvolvimento do racionalismo teologizante (Hesíodo), das especulações cosmogônicas e filosóficas iniciais, das doutrinas filosóficas esotéricas e das religiões de salvação, e caminharam paralelamente com a colonização ultramarina e, sobretudo, com a formação da *polis* e sua transformação sobre a base do exército de cidadãos. Não cabe descrever aqui esses processos, brilhantemente analisados por Rohde, dos séculos VIII e VII, que em parte se estendem até o século VI e mesmo o V — correspondendo temporalmente à profecia tanto judaica quanto persa e indiana, bem como, provavelmente, às realizações pré-confucianas da ética chinesa que desconhecemos. Esses "profetas" helênicos distinguem-se muito entre si tanto no que se refere aos aspectos econômicos — profissionalização ou não — quanto na existência ou não de uma "doutrina". Também o heleno

(Sócrates) distinguiu entre um ensino religioso profissional e a propaganda gratuita de idéias. E também na Grécia distinguia-se claramente a única verdadeira religiosidade *congregacional*, a órfica, pela existência de uma autêntica *doutrina* de salvação, de todas as demais formas de profecia e técnica de salvação, especialmente daquela dos mistérios. Temos de separar aqui sobretudo os tipos da profecia daqueles dos demais portadores de salvação religiosa ou de outra espécie.

Também nos tempos históricos é muitas vezes fluida a transição entre o "profeta" e o "legislador", entendendo-se por este último uma personalidade encarregada, no caso concreto, da tarefa de ordenar sistematicamente um direito existente ou constituir um direito novo, como, particularmente, o faziam os aisimnetas helênicos (Sólon, Carondas etc.). Não há caso em que semelhante legislador ou sua obra não tenha obtido, pelo menos posteriormente, a aprovação divina. Um legislador é algo distinto do *podestà* italiano, que era chamado do exterior não para criar uma ordem social nova mas para se ter um senhor imparcial, portanto desvinculado de qualquer camarilha, em caso de lutas entre os clãs dentro da mesma camada social. Ao contrário, ele é chamado — nem sempre, mas em regra — para exercer seu cargo quando existem tensões *sociais*. Isto ocorre com muita freqüência quando se apresenta a situação típica, a mais antiga por toda parte, na qual se exige uma "política social" planejada: a diferenciação econômica dos guerreiros, em virtude da riqueza recente de dinheiro de alguns e da servidão por dívidas de outros, e, além disso, um eventual contraste de aspirações políticas entre as camadas enriquecidas com atividades aquisitivas e a antiga nobreza guerreira. O aisimneta deve reconciliar os estamentos e criar um novo direito "sagrado", vigente para sempre e divinamente confirmado. É muito provável que Moisés tenha sido uma figura histórica. Se o foi, então ele pertence, no que se refere a sua função, aos aisimnetas, pois as prescrições do mais antigo direito israelita pressupõem uma economia monetária e, com isso, fortes antagonismos ou já existentes ou pelo menos iminentes dentro da confederação. A conciliação ou a prevenção desses antagonismos (por exemplo, a *seisakhtheia* [perdão das dívidas (N.T.)] do ano de promulgação) e a organização da confederação israelita com um deus nacional único são obra dele, obra que, por seu caráter, se situa mais ou menos entre a de Maomé e a dos aisimnetas da Antiguidade. A esta lei, assim como à conciliação dos estamentos em tantos outros casos (sobretudo em Roma e Atenas), vincula-se o período de expansão para o exterior do povo recém-unificado. E depois de Moisés não houve, em Israel, "nenhum profeta igual a ele", isto é, nenhum aisimneta. É que não apenas não são aisimnetas, neste sentido, todos os profetas, como precisamente não faz parte desse fenômeno a profecia no sentido corrente. Sem dúvida, também os profetas posteriores de Israel parecem interessados em problemas "político-sociais". Advertem aqueles que oprimem e escravizam os pobres, acumulam cada vez mais terras, violam a jurisdição em troca de presentes — sendo estas as formas típicas da diferenciação das classees na Antiguidade, mais acentuada ainda, como ocorre por toda parte, pela organização da *polis* de Jerusalém que ocorreu ao mesmo tempo. Este traço não deve ser anulado na imagem da maioria dos profetas israelitas. Tanto menos quando, por exemplo, a profecia da Índia carece de traço análogo, ainda que a situação ali, na época de Buda, e a helênica, no século VI, foram julgadas relativamente semelhantes. A diferença provém de razões religiosas a serem ainda expostas. Mas não devemos desconhecer que para a profecia israelita estas argumentações político-sociais são apenas meios para um fim. Seu interesse está, em primeiro lugar, na política externa como palco de ação de seu deus. A injustiça, também a social, contrária ao espírito da lei mosaica, é considerada por ela somente como motivo — como um dos motivos — da ira divina e não como base de um programa de reformas sociais. É característico que precisamente o único teórico de reformas

sociais, Ezequiel, seja um teórico sacerdotal, quase não podendo mais ser chamado de profeta. Jesus, por fim, é absolutamente alheio a reformas sociais, como tais. Zaratustra compartilha o ódio de seu povo pecuarista contra os nômades espoliadores, mas seu interesse, sobretudo de natureza religiosa, concentra-se na luta contra o culto de êxtase mágico e pela crença em sua própria missão divina, cujas conseqüências nada mais são do que os aspectos econômicos de sua profecia. Isto se aplica muito mais ainda a Maomé, cuja política social, levada a suas últimas conseqüências por Omar, depende quase exclusivamente do interesse na união interna dos crentes para a luta contra o exterior, a fim de manter o maior possível o número de guerreiros pela causa do deus.

É específico nos profetas que assumam sua missão não por serem encarregados pelos homens, mas por usurpação. Isto fazem também, sem dúvida, os "tiranos" da *polis* helênica, os quais muitas vezes se aproximam funcionalmente dos aisimnetas legais e têm igualmente sua política religiosa específica (freqüentemente, por exemplo, o fomento do culto emocional de Dioniso, popular entre as massas, em oposição à nobreza). Mas os profetas assumem seu poder, usurpando-o, em virtude de revelação divina e preponderantemente para fins religiosos, e sua propaganda religiosa típica segue o caminho oposto ao da política religiosa típica dos tiranos helênicos: a luta *contra* os cultos extáticos. A religião de Maomé, no fundo politicamente orientada, e sua posição em Medina — entre a de um *podestà* italiano e, por exemplo, a de Calvino em Genebra — surgem mesmo assim de uma missão primariamente profética: ele, o comerciante, foi primeiro o superior de conventículos pietistas burgueses em Meca, até que reconheceu cada vez mais claramente que a organização do interesse espoliador dos clãs guerreiros constituía uma boa base externa para sua missão.

Por outro lado, existe uma conexão, por vários estádios de transição, entre o profeta e o *mestre* ético, especialmente o ético-social, que, pleno de uma sabedoria nova ou da compreensão renovada de uma sabedoria antiga, reúne em volta de si discípulos, aconselha pessoas comuns em assuntos privados, príncipes em assuntos públicos e eventualmente procura instigá-los à criação de ordens éticas. A posição do mestre de sabedoria religiosa ou filosófica em relação ao discípulo é regulada de modo extraordinariamente fixo e autoritário, precisamente nos direitos sagrados asiáticos, e pertence por toda parte às mais firmes relações de piedade existentes. O noviciado dos magos e dos heróis é, em regra, organizado de tal modo que o noviço fica subordinado a determinado mestre experiente ou — como também ocorre com os novos membros nas corporações estudantis — pode escolhê-lo; o vínculo estabelecido entre ambos constitui uma relação de piedade pessoal, o mestre vigiando a formação do aspirante. Toda a poesia do amor helênico aos adolescentes provém desta relação de piedade; entre os budistas e confucianos e em toda educação monacal costuma-se proceder de modo semelhante. Este tipo tem sua forma mais conseqüente na figura do *guru* no direito sagrado hindu, do mestre brâmane a cujo ensino e orientação da vida têm de entregar-se, durante anos e sem reservas, todos os membros dos círculos nobres. Este tem poder soberano, e a relação de obediência que corresponde aproximadamente à existente entre o *famulus* e o *magister* ocidentais é anteposta à piedade familiar, do mesmo modo que a posição do brâmane da corte (*purohita*) é oficialmente ordenada de modo a elevar sua posição de poder a um nível muito mais alto do que a dos confessores mais poderosos do Ocidente. No entanto, o guru é somente um mestre que comunica um saber adquirido, não apenas o revelado, e ensina não em virtude de autoridade própria, mas por encargo. E também o ético filosófico e o reformador social não são profetas em nosso sentido, por mais próximos que possam estar deles. São os lendários sábios mais antigos dos helenos, Empédocles e outros semelhantes, sobretudo Pitágoras,

que estão mais próximos dos profetas e que deixaram também atrás de si, em parte, comunidades com doutrina de salvação e modo de vida próprios, além de pretender para si, pelo menos em parte, a qualidade de salvador. São tipos de mestres intelectuais de salvação, comparáveis aos fenômenos análogos da Índia, só que não alcançaram, nem de longe, a mesma orientação conseqüente da vida e da doutrina pela "salvação". Muito menos podem ser considerados "profetas", em nosso sentido, os fundadores e os cabeças das "escolas de filósofos" propriamente ditas, por mais próximos que às vezes estejam de sê-los. Transições imperceptíveis levam de Confúcio, em cujo templo até o imperador executa o *koto*, a Platão. Ambos eram apenas filósofos que ensinavam à maneira escolar, distinguindo-se apenas pelo fato de que a intenção de influir os príncipes para reformas sociais em Confúcio era central e em Platão, apenas ocasional. E o que diferenciava a ambos dos profetas era a falta da efetiva *prédica* emocional, a qual, ocorra ela oralmente ou em forma de panfletos ou revelações propagadas por escrito, à maneira das suras de Maomé, é própria dos profetas. Estes estão sempre mais próximos dos demagogos ou dos publicistas políticos do que do "afazer" de um mestre; por outro lado, a atividade de um Sócrates, por exemplo, que também se sente em oposição ao exercício profissional de sabedoria, distingue-se conceitualmente da profecia pela ausência de uma missão religiosa, diretamente revelada. Em Sócrates, o *daimónion* reage a situações concretas, e isto sobretudo de modo dissuasivo ou acautelador, funcionando como limite de seu racionalismo ético, fortemente utilitário, aproximadamente na mesma posição que a divinação mágica ocupa em Confúcio. Já por isso nem é possível compará-lo com a "consciência" da ética propriamente religiosa nem muito menos ainda considerá-lo um órgão profético. E assim ocorre com todos os filósofos e suas escolas, tais como os conheceram a China, a Índia, a Antiguidade helênica, a Idade Média judaica, árabe e cristã, em formas que, do ponto de vista sociológico, são muito parecidas. Podem estar mais próximos da profecia mistagógico-ritual, como no caso dos pitagóricos, ou da profecia exemplar de salvação (no sentido que breve será exposto), como no caso dos cínicos, no que se refere ao modo de vida por eles produzido e propagado. Podem, como os cínicos, mostrar uma afinidade externa e interna com seitas ascéticas indianas e orientais, em seu protesto tanto contra os bens culturais mundanos quanto contra os dons sacramentais dos mistérios. O profeta, no sentido aqui exposto, está sempre ausente onde não há a anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal. Esta constitui, para nós, a característica decisiva do profeta. Os reformadores religiosos da Índia, por fim, do tipo de um Shankara e um Râmânuja, e os do tipo de um Lutero, Zwingli, Calvino e Wesley encontram-se à parte da categoria dos profetas por não pretenderem atuar em virtude nem de uma revelação substancialmente nova, nem muito menos de um encargo divino especial, como o fizeram, por exemplo, o fundador da igreja dos mórmons — que, também em aspectos puramente técnicos, mostra semelhança com Maomé —, os profetas judaicos, principalmente, e também, entre outros, Montanus e Novatianus, bem como, ainda com fortes tendências racional-doutrinais, Mani e Manu, e, com tendências mais emocionais, George Fox.

Se se excluem do conceito todas as formas até aqui mencionadas, muitas vezes bastante próximas dele, restam ainda vários tipos.

Em primeiro lugar, o *mistagogo*. Este pratica sacramentos, isto é, atos mágicos que garantem bens de salvação. No mundo inteiro houve salvadores deste tipo que apenas gradualmente se distinguem do mago comum, por reunir em volta de si uma *comunidade* especial. Muitas vezes desenvolveram-se, então, na base de um carisma sacramental, considerado hereditário, dinastias de mistagogos que durante séculos mantiveram seu prestígio, conferindo certos poderes aos discípulos e ocupando assim uma

espécie de posição de hierarca. Isso ocorre particularmente na Índia, onde o título de guru aplica-se também a este tipo de dispensadores de salvação e seus representantes. Também na China, onde, por exemplo, o hierarca dos taoístas e alguns cabeças de seitas secretas desempenharam, de modo hereditário, um papel semelhante. O tipo de profecia exemplar, que cabe examinar em seguida, costuma transformar-se, na segunda geração, em mistagogia. Houve um número enorme de mistagogos no Oriente Próximo que, na época profética já mencionada, passaram para a Grécia. Mas também, por exemplo, as linhagens aristocráticas muito mais antigas, que dirigiam hereditariamente os mistérios de Elêusis, representam ainda um caso-limite pelo lado das linhagens de simples sacerdotes hereditários. O mistagogo ministra salvação mágica, mas falta-lhe — ou então constitui para ele apenas algo acessório, pouco importante — a *doutrina* ética. Em lugar desta, dispõe do saber, hereditariamente transmitido, da arte mágica. E costuma querer basear sua existência material em sua arte muito solicitada. Por isso, excluímos também ele do conceito de profeta, mesmo que revele novos caminhos de salvação.

Restam ainda dois tipos de profetas, em nosso sentido, sendo o primeiro representado mais claramente por Buda, e o segundo, com especial clareza, por Zaratustra e Maomé. É que o profeta, como ocorre no caso dos dois últimos, pode ser um instrumento que anuncia um deus e a vontade dele — seja esta uma ordem concreta ou uma norma abstrata —, uma pessoa que, em virtude do encargo divino, exige a obediência como dever ético (*profecia ética*). Ou pode ser um homem exemplar que, por seu próprio exemplo, mostra aos outros o caminho para a salvação religiosa, como o fez Buda, cuja prédica nada sabe de um encargo divino nem de um dever ético de obediência, mas se dirige ao interesse daqueles que sentem necessidade de salvação, o interesse de seguir o caminho exemplificado (*profecia exemplar*). Este segundo tipo é particularmente próprio da profecia da Índia, em exemplos isolados também da chinesa (Laotse) e da do Oriente Próximo; o primeiro, porém, encontra-se exclusivamente na profecia do Oriente Próximo, sem distinção de raça. Pois nem nos *Vedas* nem nos livros chineses clássicos, cujos componentes mais antigos consistem, em ambos os casos, em cânticos de glorificação e agradecimento de cantores sagrados e em ritos mágicos e cerimônias, transparece a probabilidade de ter existido ali, em algum tempo, uma profecia do tipo ético como a do Oriente Próximo ou a iraniana. A razão decisiva disso está na ausência de um deus ético pessoal e supramundano que, na Índia, só se encontra mais tarde, como figura sacramental-mágica, dentro da religiosidade hinduísta popular; mas na crença daquelas camadas entre as quais foram criadas as concepções proféticas decisivas de Mahâvîra e Buda ele aparece apenas de modo intermitente e sempre interpretado em sentido panteísta, enquanto que na China faltou por inteiro na ética da camada socialmente decisiva. Explicaremos mais tarde como esta circunstância está ligada, provavelmente, à peculiaridade intelectual, socialmente condicionada, daquelas camadas. No que se refere à atuação de fatores infra-religiosos, foi decisivo tanto para a Índia quanto para a China o fato de a concepção de um mundo racionalmente regulado ter tido seu ponto de partida na ordem cerimonial dos sacrifícios, de cuja regularidade imutável tudo depende; especialmente a tão indispensável regularidade dos fenômenos meteorológicos, ou seja, em termos animistas, o funcionamento normal e a tranqüilidade dos espíritos e demônios, garantidos, na concepção chinesa tanto clássica quanto heterodoxa, por um governo exercido de modo eticamente correto, tal como corresponde à autêntica senda da virtude (*tao*) e sem a qual, também segundo a doutrina védica, tudo fracassa. Por isso, *rita* e *tao* são, na Índia e na China, poderes sobredivinos e impessoais. O deus ético, pessoal e supramundano, ao contrário, é uma concepção do Oriente Próximo, tão fortemente análoga àquela de um rei único, todo-poderoso

sobre a terra, com seu regime burocrático racional, que é inegável a existência de uma conexão causal. No mundo inteiro, o mago é, em primeiro lugar, um fazedor de chuvas, pois das chuvas suficientes mas não excessivas, e que caiam no momento oportuno, depende a colheita. O imperador pontifical chinês o tem sido até o presente porque, pelo menos no norte da China, a importância do tempo instável supera a das instalações de irrigação, por maior que seja o peso desta última. Mais importantes ainda eram as construções de muros e canais para a navegação interior, fonte genuína da burocracia imperial. O imperador tenta impedir as instabilidades meteorológicas mediante sacrifícios, expiação e exercícios de virtude públicos, como, por exemplo, a supressão de abusos na administração, talvez por meio de uma perseguição aos criminosos impunes, pois sempre se procura a causa da irritação dos espíritos e da perturbação da ordem cósmica ou em faltas pessoais do monarca ou na desordem social. Uma das coisas que Jeová, precisamente nas partes mais antigas das tradições, promete como recompensa a seus adeptos, naquela época em sua grande maioria ainda camponeses, é também a chuva — não muito pouco nem demais (dilúvio). Mas, ao redor, tanto na Arábia quanto na Mesopotâmia, não era a chuva a geradora das colheitas, mas exclusivamente a irrigação artificial. Na Mesopotâmia, esta, como a regulação do rio, no Egito, era a fonte exclusiva da dominação absoluta do rei, que obtém suas rendas fazendo construir canais e, à beira destes, cidades, com súditos de toda parte juntados à força. Nos próprios desertos do Oriente Próximo e regiões periféricas, esta parece ser uma das fontes da concepção de um deus que, em vez de ter procriado a terra e os homens — concepção predominante em outras partes —, os "faz" do nada: é que também a hidroeconomia do rei cria do nada, na areia do deserto, as colheitas. O rei cria até o direito mediante leis e codificações racionais — coisa que o mundo conhece pela primeira vez ali, na Mesopotâmia. E assim, apesar da ausência daquelas camadas muito peculiares que portavam a ética indiana e a chinesa, e criaram ali a ética religiosa "atéia", parece bastante compreensível que, sob esta impressão, podia ser concebida a ordem do mundo como a lei de um senhor pessoal, supramundano e com plena liberdade de ação. Certamente fracassou mais tarde no Egito, onde originalmente o próprio faraó era um deus, a tentativa de Akenaton de introduzir um monoteísmo astral, em virtude do poder já insuperável dos sacerdotes que tinham sistematizado o animismo popular. E, na Mesopotâmia, o panteão antigo, já sistematizado politicamente e pelos sacerdotes, e a ordem firme do Estado opunham-se tanto ao monoteísmo quanto a toda profecia demagógica. Mas a impressão que a realeza faraônica, assim como a mesopotâmica produziu sobre os israelitas foi muito mais forte ainda do que a do rei persa, o *basileus* por excelência, κατ ἐξοχήν, sobre os helenos (conforme se revela, por exemplo, apesar de sua derrota, num escrito pedagógico elaborado para acompanhar a *Ciropedia*). Os israelitas só escaparam da "casa de servidão" do faraó mundano porque foram ajudados por um rei divino. A instituição da realeza mundana expressamente declarada uma apostasia de Jeová, como o verdadeiro rei do povo, e a profecia israelita está totalmente orientada pela relação com as grandes potências políticas, os grandes reis, que primeiro destroçam o povo de Israel, como férulas de Deus, e em seguida, em virtude de inspiração divina, lhe permitem a volta à terra natal. Também o universo de idéias de Zaratustra parece orientar-se pelas concepções dos países ocidentais civilizados. Por isso, o primeiro surgimento tanto da profecia dualista quanto da monoteísta parece estar fortemente condicionado, em sua peculiaridade, além de por outras influências históricas concretas, pela impressão que os grandes centros, relativamente próximos, de organização social rigorosa exerciam sobre os povos vizinhos menos racionalizados, os quais viam a cólera e a graça de um rei celeste na constante ameaça de guerras impiedosas por parte de seus temíveis vizinhos.

Mas, tenha a profecia um caráter mais ético ou mais exemplar, a revelação profética significa sempre — e isto é o que todas têm em comum —, primeiro para o próprio profeta e, em seguida, para seus acólitos: uma visão homogênea da vida, considerando-se esta conscientemente de um ponto de vista que lhe atribui um *sentido homogêneo*. A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado "sentido", sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado. A estrutura desse "sentido" pode ser muito diversa e agregar numa unidade motivos que parecem logicamente heterogêneos, pois o que domina toda a concepção não é, em primeiro lugar, a conseqüência lógica mas as valorações práticas. Significa sempre, só que em graus diversos e com êxito diferente, uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num *modo de viver*, qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto. Além disso, traz consigo a importante concepção religiosa do "mundo" como um "cosmos" do qual se exige que constitua um "todo", de algum modo ordenado segundo um "sentido", e cujos fenômenos, cada um por si, são medidos e valorados por esse postulado. Todas as tensões mais fortes, tanto no modo de viver intrínseco quanto na relação externa para com o mundo, provêm então da colisão deste mundo, como — segundo este postulado — um todo pleno de sentido, com as realidades empíricas. No entanto, a profecia não é, de modo algum, a única instância que tem de lidar com este problema. Também toda sabedoria não-sacerdotal, a intelectualista e a vulgar, ocupam-se dele de alguma maneira. A última questão de toda metafísica, desde sempre, foi esta: *se* o mundo como um todo e a vida em especial têm um "sentido", qual pode ser este e como deve apresentar-se o mundo para lhe corresponder? Mas a problemática religiosa dos profetas e sacerdotes é o colo materno do qual se desprendeu a filosofia não-sacerdotal, ali onde ela se desenvolveu, para depois ter de enfrentar, como um componente muito importante do desenvolvimento religioso, essa problemática. Por conseguinte, cabe examinar mais detalhadamente as relações recíprocas entre sacerdotes, profetas e não-sacerdotes.

§ 5. Congregação

Profeta, séquito e congregação, p. 310. — Religiosidade congregacional, p. 312. — Profecia e sacerdócio, p. 312.

O profeta, quando sua profecia tem êxito, atrai acólitos permanentes: *sodales* (como Bartolomeu traduz o termo dos *gâthâ*), alunos (no Antigo Testamento e na Índia), companheiros (na Índia e no islã), discípulos (em Isaías e no Novo Testamento), os quais, em oposição aos sacerdotes e adivinhos que se encontram numa relação associativa estamental ou hierárquica, de cargo, juntam-se a ele de modo puramente pessoal — relação que cabe ainda examinar em conexão com a casuística das formas de dominação. E ao lado desses acólitos permanentes, que colaboram ativamente em sua missão, na maioria das vezes também carismaticamente qualificados de alguma forma, existe o círculo de adeptos que o apóiam com alojamento, dinheiro e serviços, e esperam de sua missão a salvação; por isso, tanto podem unir-se de vez em quando para ações ocasionais quanto encontrar-se associados de forma permanente na comunidade de fiéis, a *congregação*. Uma "comunidade" neste sentido religioso — a segunda categoria de comunidade existente, além da associação de vizinhança de natureza econômica ou fiscal ou por outros motivos políticos — não aparece *exclusivamente* em conexão com a profecia, em nosso sentido, e, por outro lado, não nasce junto a toda profecia.

Nasce junto a esta somente como produto da cotidianização, quando ou o próprio profeta ou seus discípulos asseguram a continuidade da revelação e da administração da graça, garantindo assim também, de modo permanente, a existência *econômica* desta última e de seus gerentes, e monopolizando em seguida, em relação àqueles que são obrigados a cumprir os respectivos deveres, também determinados direitos. Por isso, existe também junto aos mistagogos e aos sacerdotes de religiões não-proféticas. Para o mistagogo, sua existência é uma característica normal, em oposição ao mero mago que exerce uma profissão livre ou, quando estamentalmente organizado, atende determinada associação política ou de vizinhos e não uma congregação religiosa particular. Mas a congregação do mistagogo, como, por exemplo, a dos místicos de Elêusis, costuma permanecer, na maioria das vezes, no estado de uma relação comunitária não fechada para fora e com circulação de membros. Quem necessita de salvação entra numa relação freqüentemente apenas temporária com o mistagogo e seus acólitos. Em todo caso, os místicos de Elêusis, por exemplo, formaram uma espécie de comunidade interlocal. A situação é diferente com a profecia exemplar. O profeta exemplar mostra um caminho de salvação mediante seu exemplo pessoal. Só quem segue absolutamente este exemplo — como os monges mendicantes de Mahâvîra e Buda — faz parte da congregação "exemplar" limitada, dentro da qual, por sua vez, pode haver discípulos pessoalmente vinculados ao profeta, com autoridade particular. Mas fora da congregação exemplar existem adoradores piedosos (na Índia, os *upâsakas*) que pessoalmente não percorrem o caminho total de salvação, mas querem alcançar um ótimo relativo de salvação pela manifestação de devoção aos santos exemplares. Estes ou carecem de toda relação comunitária permanente, como originalmente os *upâsakas* budistas, ou se encontram também, por sua vez, numa relação associativa com direitos e deveres fixos, como ocorre regularmente quando são segregados da congregação exemplar sacerdotes, curas de almas ou mistagogos especiais, como os bonzos budistas, aos quais se confia o exercício de deveres cultuais (desconhecidos no budismo mais antigo). Mas a regra é a livre relação associativa ocasional e esta situação é comum à maioria dos mistagogos e profetas exemplares, com seus sacerdotes nos templos das diversas divindades associadas num panteão. Todos eles estão assegurados materialmente por doações e são também sustentados por oferendas e presentes entregues pelos [religiosamente] necessitados na ocasião. Mas ainda não se pode falar de uma congregação de leigos permanentes, e nossas concepções de pertinência a uma confissão religiosa são inaplicáveis. Adepto de um deus é o indivíduo apenas no mesmo sentido em que, por exemplo, o italiano é adepto de determinado santo. Parece inextinguível o crasso engano de considerar, por exemplo, a maioria dos chineses, ou até todos eles, budistas, no sentido confessional, só porque grande parte — educada na escola dentro da ética confuciana, a única oficialmente aprovada — pede em toda construção de uma casa o conselho do sacerdote adivinhador taoísta e celebra o luto por parentes falecidos segundo o rito confuciano, mas, ao lado disso, encomendam para eles missas de alma budistas. Além daqueles que continuamente participam no culto do deus e, eventualmente, de um círculo limitado de interessados permanentes, existem aqui apenas leigos ocasionais, "simpatizantes" — para empregar [aqui] analogamente o moderno termo técnico dos partidos políticos para seus eleitores não-organizados.

Mas esta situação, naturalmente, já por razões puramente econômicas, não corresponde, em geral, aos interesses daqueles que administram o culto, os quais por isso procuram, quando e onde possível, passar para a formação de uma congregação, isto é, de uma relação associativa duradoura entre os adeptos, com direitos e deveres fixos. A transformação da adesão pessoal em uma congregação constitui, portanto, a forma normal em que o ensino dos profetas entra na vida cotidiana, como função de uma

instituição permanente. Os alunos ou discípulos do profeta tornam-se então mistagogos ou mestres ou sacerdotes ou curas de almas (ou tudo isso em conjunto) de uma relação associativa que serve exclusivamente para fins religiosos: a *congregação de leigos*. Mas tomando-se outros pontos de partida pode-se chegar ao mesmo resultado. Já vimos que os sacerdotes, na fase de transição entre a função de mago e o sacerdócio propriamente dito, ou eram membros de linhagens sacerdotais com senhorio territorial próprio ou sacerdotes domésticos e de corte de senhores territoriais e príncipes ou sacerdotes sacrificadores qualificados e estamentalmente organizados, aos quais se dirigiam, em caso de necessidade, tanto os indivíduos quanto as associações, mas que, fora disso, podiam dedicar-se a qualquer ocupação que não fosse incompatível com seu *status*. Ou, por fim, eram sacerdotes de uma associação, profissional ou outra, mas sobretudo de uma associação política. Não existe, em todos estes casos, uma congregação propriamente dita, ao lado das outras associações. Mas ela pode surgir quando uma linhagem de sacerdotes sacrificadores consegue organizar, como comunidade exclusiva, os adeptos especiais de um deus ou — o que constitui o caso mais freqüente — quando a associação política é destruída, mas o grupo religioso de adeptos ao deus da associação e a seus sacerdotes continua existindo como comunidade. O primeiro destes dois casos encontra-se na Índia e no Oriente Próximo, com várias modificações, junto com a fase de transição entre a profecia mistagógica ou exemplar ou os movimentos de reforma religiosa e a organização de congregações duradouras. Muitas pequenas congregações hinduístas nasceram em virtude de semelhantes processos. A transição do sacerdócio de associações políticas à congregação religiosa, ao contrário, está vinculada — quando ocorre pela primeira vez em grande escala — ao nascimento dos grandes impérios do Oriente Próximo, sobretudo do persa. As associações políticas foram destruídas, a população foi desarmada, enquanto que aos sacerdotes, além de certos direitos políticos, foi garantida sua posição. Tal como se recorreu à comunidade forçada, constituída da comunidade de vizinhança, para assegurar interesses fiscais, utilizou-se, neste caso, a comunidade religiosa como meio de domesticação dos subjugados. Assim surgiu, em virtude de decretos dos reis persas, desde Ciro até Artaxerxes, o judaísmo como comunidade religiosa reconhecida pelo rei, com o centro teocrático em Jerusalém. Presumivelmente uma vitória dos persas teria proporcionado semelhantes possibilidades ao Apolo délfico e às linhagens sacerdotais de outros deuses e também, talvez, aos profetas órficos. No Egito, após a destruição da autonomia política, o sacerdócio nacional desenvolveu uma espécie de organização "eclesiástica", com sínodos — a primeira deste tipo, ao que parece. Na Índia, ao contrário, as comunidades religiosas nasceram, na acepção mais estreita, de comunidades "exemplares", ao consolidar-se a unidade estamental do bramanismo e das regras ascéticas por entre a pluralidade das formações políticas efêmeras, com a conseqüência de permitir às éticas de salvação nascentes atravessarem todas as barreiras políticas. No Irã, os sacerdotes de Zaratustra conseguiram propagar, no decorrer dos séculos, uma organização religiosa fechada que, sob os sassânidas, se tornou uma "confissão" política (os aquemênidas eram apenas partidários de Mazda, e não de Zaratustra, conforme mostram seus documentos).

As relações entre o poder político e a comunidade religiosa, das quais nasce o conceito de "confissão", fazem parte da análise da "dominação". Cabe aqui somente observar que a "*religiosidade congregacional*" é um fenômeno lábil e nem sempre unívoco. Somente falaremos de sua existência quando os leigos 1) encontram-se associados numa ação comunitária *permanente*, sobre cujo decurso 2) influem *ativamente* de alguma maneira. Um puro distrito administrativo que delimita as competências dos sacerdotes é uma paróquia e não uma congregação. Mas mesmo o conceito de paróquia, como algo distinto da comunidade mundana de caráter político ou econômico, falta

à religiosidade chinesa e da Índia antiga e, em geral, também à hinduísta. As fratrias helênicas e as outras da Antiguidade e comunidades cultuais semelhantes não são paróquias mas associações políticas ou de outra natureza, cuja ação comunitária está sob o patrocínio de um deus. A paróquia do budismo antigo é somente um distrito dentro do qual os monges ambulantes que ocasionalmente nele se encontram são obrigados a participar das assembléias quinzenais. A paróquia medieval ocidental, anglicana, luterana, oriental, cristã e islâmica é substancialmente uma associação eclesiástica passiva com obrigações tributárias e um distrito de competência do pároco. Nestas religiões, também o conjunto de todos os leigos não tem, em geral, nenhum caráter congregacional. Pequenos resíduos de direitos congregacionais encontram-se ainda conservados em algumas igrejas cristãs orientais e existiam também no Ocidente católico e no luteranismo. Ao contrário, o monaquismo budista antigo, a antiga comunidade guerreira islâmica, o judaísmo e a cristandade antiga constituíram congregações, ainda que com graus muito variados de rigor nas relações associativas que ainda não cabe examinar aqui em seus detalhes. Por outra parte, certa influência *efetiva* dos leigos — relativamente grande no islã| especialmente entre os xiitas, ainda que não garantida juridicamente: o xá não costuma nomear nenhum sacerdote sem ter antes certeza do consentimento dos leigos locais — é compatível com a *ausência* de uma organização congregacional local submetida a regras fixas. Ao contrário, como se examinará mais tarde, constitui a peculiaridade de toda "seita", no sentido técnico do termo, o fato de se basear na relação associativa fechada das diversas congregações *locais*, sendo este seu verdadeiro fundamento. A partir deste princípio, representado dentro do protestantismo pelos batistas e "independentes", e, mais tarde, pelos "congregacionalistas", transições graduais conduzem até a organização típica da igreja reformada, que também, quando de fato seja uma organização universal, considera membros somente aqueles que, mediante contrato, entraram numa das congregações particulares. Voltaremos ainda à problemática que resulta dessas diferenças. Das conseqüências do desenvolvimento de uma autêntica religiosidade *congregacional* de enorme alcance, interessa-nos aqui, sobretudo esta: que agora, dentro da congregação, a relação entre sacerdotes e leigos assume importância decisiva para a atuação prática da religiosidade. Quanto mais especificamente congregacional o caráter da organização, tanto mais a posição poderosa dos sacerdotes enfrenta a necessidade de ter em conta, no interesse da conservação e propagação do grupo de adeptos, as necessidades dos leigos. Em certo grau, no entanto, essa situação é comum a todo tipo de sacerdócio. Para manter sua posição de poder, freqüentemente tem de condescender, em alto grau, às necessidades dos leigos. As três forças atuantes no círculo dos leigos são: 1) a profecia; 2) o tradicionalismo leigo; e 3) o intelectualismo leigo. Perante estas forças atuam as necessidades e tendências do "exercício" sacerdotal, puramente como tal, como outra força, também essencialmente decisiva. Falaremos em seguida deste último fator, em conexão com o primeiro mencionado.

O profeta ético e exemplar, em regra, é ele mesmo um leigo e, em todo o caso, apóia sua posição de poder sobre o grupo de adeptos leigos. Em virtude de seu sentido, toda profecia, ainda que em grau diverso, desvaloriza os elementos mágicos do sacerdócio organizado. Buda e seus iguais, bem como os profetas israelitas, rejeitam não apenas a pertinência aos magos e adivinhos qualificados (que nas fontes israelitas são também chamados de profetas), mas também a própria magia, como inútil. Somente a especificamente religiosa relação significativa com o eterno traz a salvação. Um dos pecados mortais dos budistas é vangloriar-se, sem razão, de capacidades mágicas, cuja existência, também e precisamente entre os descrentes, nem os profetas israelitas, nem os da Índia, nem os apóstolos cristãos e a tradição do cristianismo antigo jamais puseram

em dúvida. Em conseqüência dessa rejeição estes ocupam também uma posição cética — só que manifesta em forma diversa — em relação às atividades sacerdotais propriamente ditas. Não são holocaustos o que o deus dos profetas israelitas quer, mas obediência a seus mandamentos. Nada se consegue com o saber e ritual védico para a salvação do budista, e o venerável sacrifício do soma é para o Ahuramazda dos *gâthâs* mais antigos algo horrendo. Por isso, há por toda parte tensões entre os profetas, seus adeptos leigos e os representantes da tradição sacerdotal, e é uma questão de poder, condicionada também, às vezes, como em Israel, pela situação política externa, até que ponto o profeta pode cumprir sua missão ou se torna um mártir dela. Além de sobre a própria família, Zaratustra apoiou-se sobre linhagens aristocráticas e principescas contra o profeta adverso anônimo; o mesmo fizeram Maomé e os profetas da Índia, enquanto que os israelitas se apoiaram sobre a classe média burguesa e camponesa. Mas todos eles aproveitaram-se do prestígio que o carisma profético, como tal, encontrou entre os leigos em relação aos técnicos do culto cotidiano: a santidade da nova revelação defronta-se com a santidade da tradição e, dependendo do êxito da demagogia de ambas as partes, o sacerdócio compromete-se com a nova profecia, adota-a ou sobrepuja sua doutrina, elimina-a ou é eliminado ele mesmo.

§ 6. Saber sagrado. Sermão. Cura de almas

Em todo caso, porém, o sacerdócio é incumbido da tarefa de determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou a velha doutrina defendida contra os ataques proféticos, de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua própria soberania. Nem sempre é a ameaça aguda ocasionada por uma profecia diretamente voltada contra os sacerdotes que faz fluir esse processo, antiquíssimo sobretudo na Índia. Também o puro interesse na consolidação da própria posição contra possíveis ataques e a necessidade de assegurar a própria prática contra o ceticismo dos leigos podem levar a resultados semelhantes. Mas, onde quer que se inicie esse processo, ele acarreta duas conseqüências: escrituras canônicas e dogmas. Todavia ambos, sobretudo os últimos, em dimensões muito diversas. As escrituras canônicas contêm as próprias revelações e tradições sagradas; os dogmas são ensinamentos sacerdotais sobre o sentido de ambas. A compilação das revelações religiosas de uma profecia ou, ao contrário, da posse de saber sagrado transmitido pode ocorrer na forma de tradição oral. Durante longos séculos, o saber sagrado bramânico foi transmitido apenas oralmente, e a forma escrita foi até repudiada — o que marcou continuamente a forma literária daquele saber e, de resto, condicionou as diferenças não-negligenciáveis dos textos das várias *çâkhâs* (escolas). A razão para isto era que aquele saber só podia ser possuído pelo qualificado, nascido duas vezes. Comunicá-lo ao não-renascido, excluído em virtude de sua casta (o *çûdra*), constituía um pecado grave. Originalmente, o ensinamento da arte mágica tinha, por toda parte, esse caráter de saber secreto, por interesses corporativos. Mas também houve, por toda parte, elementos do saber dos mágicos que se tornaram objeto de uma educação sistemática precisamente do resto da população. O fundamento do mais antigo sistema mágico de educação, difundido por toda parte, é a suposição animista: de que assim como o próprio mago necessita da posse de uma nova alma, de um renascimento, para exercer sua arte, o heroísmo baseia-se num carisma e, por isso, tem de ser despertado, experimentado, inoculado no herói por manipulações mágicas, devendo também o herói renascer para o heroísmo. A educação carismática neste sentido, com seus noviciados, testes de coragem, torturas, graus de ordenação e de dignidade, consagração de jovens e preparação para a defesa, é uma instituição universal, conservada em rudi-

mentos em quase todos os lugares, de toda relação associativa guerreira. Quando os magos corporativamente organizados se tornam pouco a pouco sacerdotes, essa função importante da educação de leigos não cessa de existir e, por toda parte, a pretensão do sacerdócio é mantê-la firme em suas mãos. Ao mesmo tempo, o saber sagrado, como tal, vai desaparecendo, e o ensinamento sacerdotal transforma-se numa tradição fixada literariamente, interpretada pelos sacerdotes mediante dogmas. Uma religião livresca deste tipo torna-se então fundamento de um sistema de educação não apenas para os próprios membros do sacerdócio, mas também e precisamente para os leigos.

Nem todas, mas a maioria das coleções canônicas sagradas foram isoladas de elaborações profanas ou, pelo menos, sem compromissos religiosos, na luta entre vários grupos e profecias que disputavam a soberania na comunidade. É por isso que nos lugares em que essa luta não existia ou não ameaçava o conteúdo da tradição, muitas vezes a canonização formal das escrituras ocorreu apenas muito paulatinamente. Assim, o cânon judaico foi fechado, caracteristicamente, talvez como barreira contra profecias apocalípticas, somente no sínodo de Jâmnia (90 d. C.), logo após a decadência do Estado teocrático, e mesmo então apenas em princípio. Os Vedas, claramente, foram elaborados apenas em conseqüência do antagonismo à heterodoxia intelectual; o cânon cristão, quando a religiosidade baseada sobre a piedade das massas dos pequenos-burgueses foi ameaçada pela soteriologia intelectual dos gnósticos. A antiga soteriologia intelectual budista no cânon Pâli, ao contrário, o foi por ser ameaçada pela religião de salvação propagandística e popular do Mahâyâna. As escrituras clássicas do confucionismo, assim como a lei sacerdotal de Esra, foram impostas pelo poder político e, justamente por isso, as primeiras nunca obtiveram e a segunda apenas muito mais tarde se revestiu da qualidade de sagrado, que é sempre de origem sacerdotal. Somente o Corão tinha de ser redigido a mando do califa e tornou-se sagrado imediatamente porque para o semi-analfabeto Maomé a existência de um livro sagrado em si já valia como símbolo do prestígio de uma religião. Isto tem a ver com as idéias tabus, muito difundidas, sobre o significado mágico de documentos escritos, tais como já existiam, muito tempo antes do fechamento do cânon, para a Torá e as escrituras proféticas consideradas autênticas e pelo contato com as quais se "sujavam as mãos". Mas os detalhes desse processo não nos interessam aqui; tampouco o que está exatamente incorporado nas escrituras sagradas canonizadas. A dignidade mágica dos cantores condicionou que nos Vedas, ao lado das epopéias heróicas, também entrassem cantos satíricos sobre o Indra bêbedo e poemas de conteúdos variados; que no cânon do Antigo Testamento se incluísse uma canção de amor e tivessem importância todas as manifestações pessoais dos profetas; que no Novo Testamento aparecesse uma carta estritamente particular de Paulo, e que no Corão fossem, evidentemente, inseridas suras sobre problemas familiares altamente humanos do profeta. O fechamento de um cânon costuma ser justificado pela teoria de que só uma determinada época passada foi abençoada com o carisma profético: assim, pela teoria dos rabinos, a época entre Moisés e Alexandre, e, pela teoria romana, somente a época apostólica. Nisto expressa-se com exatidão a consciência do antagonismo entre a sistemática profética e a sacerdotal. Um profeta é um sistematizador no sentido da homogeneização da relação do homem com o mundo, a partir de posições últimas de valor homogêneas. O sacerdote, por sua vez, sistematiza o conteúdo da profecia ou das tradições sagradas no sentido da estruturação racional-casuística e da adaptação aos costumes mentais e de vida de sua própria camada e dos leigos por ele dominados.

O que importa, na prática, no desenvolvimento de uma religiosidade para uma religião livresca — seja no sentido pleno da palavra, isto é, da vinculação a um cânon considerado sagrado, seja num sentido menos rígido, isto é, do caráter decisivo das

normas sagradas fixadas por escrito, como, por exemplo, no antigo Livro dos Mortos egípcio —, é o desenvolvimento da educação sacerdotal desde o estado mais antigo, puramente carismático, à educação literária. Quanto mais importante se torna o conhecimento das escrituras, também para a condução de negócios puramente mundanos — e quanto mais estes adquirem, portanto, o caráter de uma administração burocrática que procede por regulamentos e atas —, tanto mais a educação dos sábios e funcionários mundanos passa às mãos do sacerdócio letrado ou este ocupa — como nas chancelarias da Idade Média —, ele mesmo, os cargos que se baseiam na forma escrita dos processos. A extensão em que uma dessas duas coisas ocorre depende não apenas do grau de burocratização da administração mas também do quanto outras camadas, sobretudo a nobreza guerreira, desenvolvem e controlam um sistema de educação próprio. Falaremos mais tarde da bifurcação dos sistemas educacionais que é possível resultar desta situação e também da supressão total ou do não-desenvolvimento de um sistema de educação puramente sacerdotal provavelmente derivados da falta de poder dos sacerdotes ou da falta de uma profecia ou de uma religião livresca.

Também para o desenvolvimento do conteúdo específico dos ensinamentos sacerdotais a formação de comunidades religiosas constitui, se não o único, ao menos o mais forte estímulo. Esta cria a importância específica dos dogmas. Pois com ela aparece, como tendência predominante, a necessidade de se isolar de doutrinas estranhas concorrentes e de manter o domínio pela propaganda, e, com isso, a importância da doutrina discriminadora. O fato de Carlos Magno ter insistido no termo *filioque* para a Igreja da Francônia — uma das razões da separação entre Oriente e Ocidente — e recusado o cânon favorável às imagens, implicava razões políticas dirigidas contra a supremacia da igreja bizantina. A adesão a fórmulas dogmáticas totalmente incompreensíveis, como no caso da doutrina monofisita entre as grandes massas do Oriente e do Egito, foi expressão do nacionalismo separatista antiimperial e anti-helênico, e de fato a igreja copta monofisita preferiu mais tarde os árabes aos romanos como dominadores. E assim ocorreu muitas vezes. Mas, em regra, são principalmente o combate sacerdotal contra o profundamente odiado indiferentismo, contra o perigo de que arrefeça o entusiasmo dos adeptos e, por outro lado, a ênfase na importância da pertinência ao grupo religioso próprio e a obstrução da passagem para os outros que fazem colocar em primeiro plano as doutrinas e os símbolos de diferenciação. O exemplo é dado pelas tatuagens magicamente condicionadas dos participantes de um totem ou de uma aliança de guerra. A pintura de diferenciação das seitas hindus é o que mais se aproxima disso quanto ao aspecto exterior. Mas o Antigo Testamento refere-se repetidas vezes à manutenção da circuncisão e do tabu do sabá como atitude proposital para a diferenciação dos judeus em relação a outros povos, e, de todo modo, funcionou com grande eficácia nesse sentido. O fato de o dia festivo da semana dos cristãos ser fixado no dia do deus do Sol talvez tenha sido condicionado — entre outras coisas — pelo acolhimento do mito soteriológico das doutrinas de salvação mistagógicas da religião do Sol do Oriente Próximo, mas teve efeito bruscamente distintivo em relação aos judeus. O fato de Maomé ter transferido seu culto semanal para a sexta-feira, depois do fracasso na tentativa de conversão dos judeus, talvez seja condicionado principalmente pelo desejo de se distinguir deles, enquanto sua proibição absoluta de tomar vinho, nos tempos antigos e modernos, já tem muitas analogias entre os recabitas, os guerreiros de Deus, para ser condicionada, como se acreditava, pela necessidade de erguer uma barreira contra os sacerdotes cristãos, obrigados a tomar vinho (na Eucaristia). Em correspondência com o caráter da profecia exemplar, as doutrinas de diferenciação da Índia têm caráter mais ético-prático ou ritual, devido a sua afinidade interior com a mistagogia. Os famigerados pontos que provocaram a grande cisão do budismo no

concílio de Vêsalî contêm apenas questões da regra monástica, entre eles evidentemente detalhes que foram supervalorizados apenas para justificar a organização específica de Mahâyâni. As religiões asiáticas, ao contrário, praticamente desconhecem a dogmática como marca de diferenciação. Decerto Buda declara sua quádrupla verdade sobre as grandes ilusões como fundamento da doutrina prática de salvação da nobre senda óctupla. Mas a compreensão dessas verdades, em vista de suas conseqüências práticas, é o objetivo do trabalho de salvação e não um dogma propriamente dito, no sentido do Ocidente. O mesmo se aplica à maioria das mais antigas profecias da Índia. E, enquanto na comunidade cristã um dos primeiros dogmas realmente comprometedores é, caracteristicamente, a criação do mundo por Deus a partir do nada — portanto, a fixação do deus sobrenatural em oposição à especulação intelectual gnóstica —, na Índia as especulações cosmológicas e as outras, metafísicas, continuam sendo assunto das escolas filosóficas, às quais foi concedida, em relação à ortodoxia, uma margem de ação muito ampla, ainda que não ilimitada. Na China, a ética confuciana desaprova toda vinculação a dogmas metafísicos, porque, no interesse da conservação dos cultos aos antepassados — fundamento da obediência burocrático-patrimonial (como se diz expressamente) —, têm de permanecer intocáveis a magia e a crença nos espíritos. Também dentro da profecia ética e sua religiosidade congregacional, o grau de proliferação dogmática propriamente dita é muito diverso. O islã antigo contentava-se, como condição de pertinência, com a fé em Deus e no profeta, e o cumprimento dos poucos mandamentos principais referentes a rituais práticos. Quanto mais, porém, a congregação e os sacerdotes e mestres congregacionais se tornam portadores de uma religião, tanto maiores se tornam as distinções dogmáticas de natureza prática e teórica, como entre os adeptos posteriores de Zaratustra, entre os judeus e os cristãos. Mas a doutrina dos judeus compartilha com a do islã o caráter de uma simplicidade tão grande que excepcionais eram apenas as ocasiões para debater questões verdadeiramente dogmáticas. Só a doutrina da graça e os aspectos prático-morais, rituais e jurídicos constituem, em ambos os casos, a área de disputas. O mesmo é válido no que se refere aos adeptos de Zaratustra. Somente entre os cristãos desenvolveu-se uma dogmática extensa de caráter teórico, estritamente compromissória e sistematicamente racionalizada, em parte sobre assuntos cosmológicos, em parte sobre o mito soteriológico (cristologia) e em parte sobre a competência sacerdotal (os sacramentos). Isso se deu, inicialmente, na parte helênica do Império Romano; na Idade Média, ao contrário, desenvolveu-se no Ocidente, de modo muito mais intenso do que nas igrejas orientais, e em ambos os casos com intensidade tanto maior quanto mais uma forte organização do sacerdócio dispunha do maior grau de autonomia diante do poder político. Mas o que sobretudo provocou, na Antiguidade, essa tendência a um desenvolvimento muito intenso de dogmas foram, por um lado, a peculiaridade do intelectualismo provindo da cultura intelectual helênica, as condições e tensões metafísicas particulares criadas pelo culto cristão e a necessidade de enfrentar a camada dos intelectuais inicialmente situados à margem da comunidade cristã, e, por outro lado, a atitude desconfiada, desaprovadora, socialmente condicionada, das igrejas cristãs em face do intelectualismo puro — em oposição às religiões asiáticas —, representando estas igrejas uma religiosidade *congregacional* de *leigos* pequeno-burgueses cuja posição os bispos se viam obrigados a respeitar. No Oriente, com a destruição da **ἑλληνικὴ παιδεία** [formação grega (N.T.)] pelos monges que procediam em grande parte de círculos pequeno-burgueses, não-helênicos, acabou também a formação racional de dogmas. Mas para esse desenvolvimento contribuiu também a forma de organização das comunidades religiosas; no budismo antigo, a ausência total e propositada de toda organização hierárquica teria inibido qualquer concordância sobre uma dogmática racional do tipo cristão, supondo-se que a doutrina

de salvação sequer tivesse necessitado de semelhante doutrina. Pois para que o trabalho intelectual dos sacerdotes e seu concorrente, o racionalismo leigo despertado pela educação sacerdotal, não ponham em perigo a unidade da congregação, costuma-se postular uma instituição que decida sobre a ortodoxia de uma doutrina. Num longo desenvolvimento cuja exposição não cabe aqui, a [congregação] romana fez nascer a cátedra infalível de seu bispo, com base na esperança de que Deus não deixaria que se enganasse a congregação da principal cidade do mundo. Somente ali existe essa solução conseqüente que pressupõe a inspiração do catedrático em casos de decisão sobre uma doutrina. Tanto o islã quanto a igreja oriental — o primeiro partindo da confiança firme do profeta de que Deus nunca permitiria à comunidade de fiéis cair em erro, a última apoiando-se na prática da igreja antiga — mantiveram como condição de validade da verdade dogmática, por motivos diversos e heterogêneos, a serem expostos mais tarde, o "consenso" dos portadores nomeados da organização doutrinal eclesiástica, isto é, predominantemente dos sacerdotes ou dos teólogos, dependendo do caso, e impediram assim a proliferação dogmática. O Dalai-Lama, por outro lado, apesar de ter, além do poder político, um poder regimental eclesiástico, não possui, devido ao caráter ritualista-mágico da religiosidade, autoridade catedrática propriamente dita. Por razões semelhantes, a autoridade de excomungar dos gurus hinduístas dificilmente é empregada por motivos dogmáticos.

O trabalho sacerdotal na sistematização da doutrina sagrada é alimentado constantemente por componentes novos que aparecem na prática profissional dos sacerdotes, em oposição à situação dos feiticeiros mágicos. Na religião congregacional ética surge o sermão como algo totalmente novo e a cura de almas racional como algo substancialmente distinto do auxílio mágico em caso de necessidade.

O *sermão*, isto é, o ensinamento coletivo sobre coisas religiosas e éticas, no sentido próprio da palavra, é em regra um elemento específico da profecia e da religião profética. Quando aparece fora desta, constitui-se numa imitação. Sua importância diminui, em geral, nos casos em que a religião revelada se converte, devido à cotidianização, num exercício sacerdotal, e encontra-se em proporção inversa aos componentes mágicos de uma religiosidade. O budismo, no que se refere aos leigos, consiste originalmente somente em sermão, e nas religiões cristãs este adquire tanto mais significado quanto mais se eliminam os componentes mágico-sacramentais. O sermão ganha maior importância, portanto, dentro do protestantismo no qual o conceito de sacerdote foi totalmente substituído pelo conceito de pregador.

A *cura de almas*, a assistência religiosa aos indivíduos, é em sua forma racional-sistemática também um produto da religião profética revelada. Sua fonte é o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio ou deus enfurecido. Aqui encontra-se também a origem da "confissão". Originalmente, isto não tem nada a ver com influência "ética" sobre a condução da vida. Esta só se encontra na religiosidade ética, sobretudo a profecia. E também então a cura de almas pode assumir formas diversas. Na medida em que é administração de graça carismática está interiormente muito próxima das manipulações mágicas. Mas ela pode ser também um ensinamento individual sobre deveres religiosos concretos, em caso de dúvida, ou, por fim, em certo sentido, encontrar-se entre os dois casos, sendo administração de consolo religioso individual em aflições internas ou externas.

No que se refere ao grau de influência prática sobre a condução da vida, o sermão e a cura de almas comportam-se de maneira diferente. O sermão manifesta sua máxima força em épocas de excitação profética. Mas já pelo simples fato de que o carisma

retórico é uma qualidade individual, seus efeitos sobre o modo de viver diminuem na vida cotidiana com extrema rapidez, até desaparecerem completamente. A cura de almas, ao contrário, em todas suas formas, é o verdadeiro instrumento de poder dos sacerdotes precisamente na vida cotidiana, e tanto mais influencia o modo de viver quanto mais ético seja o caráter da religião. Particularmente o poder das religiões éticas sobre as massas caminha paralelamente ao desenvolvimento dela. Quando sua força permanece intata, o conselho do cura de almas é procurado em todas as situações da vida, do mesmo modo que, nas religiões mágicas (China), o do sacerdote adivinhador, por parte tanto de indivíduos quanto de funcionários da comunidade. Foram os conselhos dos rabinos — no judaísmo —, dos confessores católicos, dos pastores pietistas e dos diretores espirituais da Contra-Reforma — no cristianismo —, dos *purohitas* brâmanes — nas cortes —, dos gurus e *gosâins* — no hinduísmo —, dos muftis e dos daroeses-xeques — no islã —, que continuamente e muitas vezes de modo decisivo influenciaram o modo de viver cotidiano dos leigos e a atitude dos detentores do poder político. O modo de viver privado, particularmente onde o sacerdócio combinou uma casuística ética com um sistema racional de sanções eclesiásticas, como o fez com perícia a igreja ocidental, adestrada pela casuística jurídica romana. São sobretudo essas tarefas práticas do sermão e da cura de almas que mantêm em andamento a sistematização do trabalho casuístico do sacerdócio, nos mandamentos éticos e nas verdades de fé, e que o forçam a tomar uma posição perante os inúmeros problemas concretos que na própria revelação não foram decididos. Portanto, são também elas a trazerem consigo a cotidianização do conteúdo das exigências proféticas, em forma de prescrições detalhadas de caráter casuístico e, por isso, mais racional (em comparação com a ética do profeta), mas, por outro lado, levam à perda daquela unidade interna que o profeta tinha dado à ética: da dedução daquilo que se deve fazer de uma relação com "sentido" específico para com seu deus, tal como ele mesmo a mantém e em virtude da qual não pergunta pela aparência externa de cada ação, mas, sim, pelo significado dela dentro da relação global para com o deus. A prática sacerdotal necessita das prescrições positivas e da casuística leiga e, por isso, costuma retroceder inevitavelmente o caráter ético-ideológico da religiosidade.

Compreende-se por si mesmo que as simples prescrições positivas concretas da ética profética e da sacerdotal, que modifica a primeira por meios casuísticos, têm que tirar seu material dos problemas que os costumes e as convenções e necessidades objetivas dos leigos do mundo circundante lhes apresentam, com sua problemática específica, para resolvê-los na cura de almas. Por isso, quanto mais um sacerdócio pretende regulamentar, de acordo com a vontade divina, a prática da vida também dos leigos e, sobretudo, apoiar nisto seu poder e suas receitas, tanto mais tem de adaptar sua doutrina e suas ações ao mundo de idéias *tradicional* dos leigos. Isto é particularmente importante quando não há nenhuma demagogia profética que tenha arrancado a fé das massas de sua vinculação tradicional, magicamente motivada. Quanto mais a grande massa se torna então objeto da influência e apoio do poder dos sacerdotes, tanto mais o trabalho sistematizador destes tem de se concentrar nas formas mais tradicionais, isto é, nas formas mágicas das idéias e práticas religiosas. Por isso, com o crescimento das pretensões de poder do sacerdócio egípcio, o culto animista aos animais foi precisamente ocupando cada vez mais o centro dos interesses. Sem dúvida, aumentou nesse processo o treinamento intelectual sistemático dos sacerdotes, em comparação aos tempos anteriores. Do mesmo modo cresceu, na Índia, a sistematização do culto depois do afastamento do primeiro lugar do *hotar*, o cantor sacro carismático, e de sua substituição pelo brâmane, o instruído mestre de cerimônias sacrificiais. O Atharvaveda, como produto literário, é muito mais novo do que o Rigveda, e os Brâmanas

são muito mais novos ainda. Mas o material religioso sistematizado no Atharvaveda é de proveniência muito mais antiga do que o ritual dos nobres cultos védicos e os outros componentes dos Vedas mais antigos; é muito mais do que estes um ritual puramente mágico e, nos Brâmanas, é levado ainda mais adiante esse processo de incorporação de elementos populares e ao mesmo tempo mágicos pela religiosidade sistematizada pelos sacerdotes. É que os cultos védicos mais antigos — conforme ressalta Oldenberg — são cultos das camadas proprietárias, enquanto que o ritual mágico é um antigo patrimônio das massas. Mas o mesmo ocorre também com as profecias. Em relação ao antigo budismo, produto das alturas mais sublimes da contemplação intelectual nobre, a religiosidade *mahâyâna* constitui uma popularização cada vez mais próxima da magia pura ou, pelo menos, do ritualismo sacramental. Nada diferente sucedeu às doutrinas de Zaratustra, de Lao-tse e dos reformadores religiosos hinduístas e também, em grande extensão, à doutrina de Maomé, logo que sua fé se transformou numa religião de leigos. O Zend-Avesta sancionou até o culto de Haoma, expressa e principalmente combatido por Zaratustra, só que despojado, talvez, de alguns componentes báquicos por ele condenados. O hinduísmo mostrou sempre de novo a tendência a aproximar-se cada vez mais da magia ou, pelo menos, da soteriologia sacramental semimágica. A propaganda do islã, na África, baseia-se principalmente no fundamento da magia entre as massas, condenada pelo islã antigo, sobrepujando assim toda outra religiosidade. Esse processo, muitas vezes considerado uma "decadência" ou "fossilização" das profecias, é quase inevitável. Pois, sem dúvida, o próprio profeta é geralmente um demagogo leigo autocrático que quer substituir a tradicional graça ritualista dos sacerdotes pela sistematização ético-ideológica. Mas a crença que encontra entre os leigos está, em geral, baseada no fato de ele possuir um carisma, e isto significa, em regra, ser um mago, só que muito maior e mais poderoso do que os outros, possuir um poder nunca visto sobre os demônios e até sobre a morte, ressuscitar os mortos e porventura ele mesmo ou fazer outras coisas que outros magos não podem fazer. Nada lhe adianta protestar contra semelhantes exigências, pois após sua morte, o processo irá continuar. Para sobreviver de alguma forma entre as amplas camadas de leigos, ele tem de se tornar objeto de um culto, isto é, encarnação de um deus, ou as necessidades dos leigos, mediante seleção, fazem com que sobreviva sua doutrina na forma que melhor se adapte a elas.

Estes dois tipos de influência — o poder do carisma profético e os costumes persistentes das massas — atuam, portanto — e em muitos aspectos em sentido contrário —, sobre o trabalho sistematizador dos sacerdotes. No entanto, mesmo prescindindo-se da profecia, que quase sempre procede de círculos leigos ou neles se apóia, esses círculos incluem outros poderes além dos tradicionalistas. Ao lado deles, também o *racionalismo dos leigos* representa um poder que os sacerdotes têm de enfrentar. Estratos diversos podem ser portadores desse racionalismo laico.

§ 7. Estamentos, classes e religião

A religiosidade da camada camponesa, p. 321 — Caráter urbano da religiosidade cristã primitiva, p. 323 — Aristocracia e religiosidade. O cavaleiro combatente pela fé, p. 324 — Burocracia e religiosidade, p. 325 — Diversidade da religiosidade "burguesa", p. 326 — Racionalismo econômico e ético-religioso, p. 328 — Atitude religiosa atípica da pequena burguesia; religiosidade dos artesãos, p. 328 — A religiosidade ética de salvação dos negativamente privilegiados, p. 331 — Condicionamento da religiosidade de salvação pela classe e pelo estamento, p. 332 — Religiosidade dos párias judaicos e hindus. Ressentimento, p. 336 — Formação do caráter das religiões pelas camadas intelectuais, p. 340 — Intelectualismo pequeno-burguês no judaísmo e cristianismo primitivos, p. 345 — Intelectualismo nobre e intelectualismo plebeu, intelectualismo dos párias e religiosidade das seitas, p. 347 — Constituição de congregações dos religiosamente "iluminados", na Europa ocidental, p. 350

O destino do camponês está tão fortemente vinculado à natureza, tão dependente de processos orgânicos e fenômenos naturais, e economicamente é tão pouco suscetível de uma sistematização racional que ele, em geral, somente costuma tornar-se portador de uma religiosidade quando está ameaçado, por poderes interiores (fiscais ou senhoriais) ou exteriores (políticos), de ser feito escravo ou proletário. Tanto a primeira quanto a última situação — a ameaça exterior e a oposição ao poder dos senhores territoriais (que, como sempre, eram na Antiguidade ao mesmo tempo habitantes da cidade) —, apresenta-se, por exemplo, na antiga religião israelita. Os documentos mais antigos, particularmente o Canto de Débora, mostram que a luta dos confederados, em sua maioria camponeses, cuja associação pode ser comparada à dos etólios, samnitas e suíços (à deste último também pelo fato de a grande via comercial do Egito ao Eufrates, atravessando o país, ter criado uma situação de "país de trânsito" semelhantemente ao que ocorre com a Suíça, ou seja, uma economia monetária precoce e contato com outras culturas), que essa luta foi dirigida contra os senhores de terras filisteus e cananeus que moravam nas cidades, cavaleiros que lutavam em carros de ferro, "guerreiros treinados desde a juventude" (como se diz de Golias) e que tentavam extorquir tributos dos camponeses das zonas montanhosas "de onde emana mel e leite". Foi uma constelação de grande alcance que essa luta, assim como a unificação dos estamentos e a expansão do período mosaico, tenha se repetido sempre sob a liderança de salvadores da religião de Jeová (Maschiach, Messias, como são denominados Gedeão e seus iguais, os chamados "juízes"). Em virtude dessa circunstância, penetrou já na antiga devoção camponesa um pragmatismo religioso que se elevou acima dos cultos camponeses comuns. O culto de Jeová, ligado às leis sociais mosaicas, só assumiu definitivamente o caráter de uma autêntica religião ética na *polis* de Jerusalém. Mas ali também, como mostra o matiz social da profecia, com a participação do moralismo social dos pequenos-burgueses agrícolas, dirigido contra os grandes proprietários de terras e de dinheiro que moravam na cidade, e com referência às disposições sociais da conciliação estamental mosaica. Em todo caso, porém, a religiosidade profética não se encontra especificamente sob influência camponesa. No moralismo do primeiro e único teólogo da literatura oficial helênica, Hesíodo, fazia-se sentir também a presença de um destino plebeu típico. Mas ele decerto não era um "camponês" típico. Quanto mais o desenvolvimento de uma cultura se orienta pelo mundo dos camponeses — Roma, no Ocidente, a Índia, na Ásia oriental, o Egito, no Oriente Próximo — tanto mais precisamente esse elemento populacional pesa no prato da balança do tradicional e tanto mais carece a religiosidade, pelo menos a popular, de uma racionalização ética. Também no desenvolvimento posterior das religiões judaica e cristã, os camponeses não aparecem como portadores de movimentos éticos racionais, ou o fazem de modo diretamente negativo (como no judaísmo), ou (como no cristianismo) só excepcionalmente, e então em forma comunista revolucionária. Somente a seita puritana dos donatistas, na África romana, a província com a maior acumulação de terras, parece ter encontrado grande adesão em círculos camponeses, mas constitui, sem dúvida, uma exceção na Antiguidade. Os taboritas — na medida em que procedem de círculos camponeses — a propaganda do "direito divino" na guerra dos camponeses na Alemanha, os pequenos lavradores comunistas radicais na Inglaterra e, sobretudo, os membros das seitas camponesas russas têm, em regra, pontos de apoio do tipo do comunismo agrário em instituições comunitárias rurais de forma mais ou menos desenvolvida: estão ameaçados de proletarização e se voltam contra a igreja oficial, em primeiro lugar, devido à condição desta de receptora do dízimo e sustentáculo dos poderes fiscais e senhoriais. Seu vínculo com exigências religiosas só foi possível, nesta forma, sobre o fundamento de uma religiosidade ética já existente, com compromissos específicos que podiam servir de pontos de partida

de um *direito natural* revolucionário — assunto que examinaremos alhures. Não é possível, portanto, em solo asiático, onde a combinação da profecia religiosa com tendências revolucionárias (China) apresenta-se de forma muito diferente e não como movimento especificamente camponês. Os camponeses raramente são uma camada que originalmente tenha sido portadora de uma religiosidade não-mágica. Mas a profecia de Zaratustra apelou, ao que parece, ao racionalismo (relativo) do trabalho agrícola e pecuário ordenado, lutando contra a religiosidade orgiástica e atormentadora de animais dos falsos profetas (provalmente ligada, como o culto extático combatido por Moisés, ao despedaçamento bacântico de bovinos). Uma vez que considerou o solo lavrado como magicamente "puro", sendo a lavoura, portanto, o ato absolutamente grato a Deus, o parsismo conservou também após sua adaptação à vida cotidiana, bastante modificadora em relação à profecia originária, um caráter claramente agrário e, por conseguinte, especificamente antiburguês em suas disposições ético-sociais. Mas, na medida em que a profecia de Zaratustra coloca em movimento interesses econômicos próprios, estes devem ter sido, originalmente, mais os de príncipes e senhores de terras na capacidade tributária de seus camponeses do que os destes. Em regra, a camada camponesa permanece fixada na magia meteorológica e na magia animista ou no ritualismo, sobre o fundamento de uma religiosidade ética, porém, rigorosamente formalista do *do ut des* em relação ao deus e ao sacerdote.

O fato de justamente o camponês ser considerado o tipo específico do homem piedoso e grato a Deus é, sem dúvida, um fenômeno moderno — prescindindo-se do zaratustrismo e dos exemplos isolados de uma oposição feudal-patriarcalista ou, por outro lado, de uma oposição intelectualista de literatos melancólicos, ambas contra a cultura urbana e suas conseqüências. Nenhuma das religiões de salvação mais importantes da Ásia oriental conhece esta idéia. Para a religiosidade de salvação da Índia e, dentro desta, com maior conseqüência, para o budismo, o camponês é uma pessoa religiosamente suspeita ou diretamente malvista (por causa da *ahimsâ*, a proibição absoluta de matar). A religiosidade israelita da época pré-profética é ainda uma religiosidade fortemente camponesa. Ao contrário, a glorificação da agricultura como grata a Deus, na época posterior ao exílio, representa a oposição literária e patriarcal ao desenvolvimento da burguesia. A religiosidade efetiva, naquela época, já deve ter sido outra, e mais ainda na época farisaica. Para a posterior devoção congregacional judaica dos *chaberim*, "camponês" e "ateu" são conceitos simplesmente idênticos, e quem não é habitante de uma cidade é tanto política quanto religiosamente um judeu de segunda categoria. Pois assim como sob as leis rituais budistas e hinduístas, também sob as judaicas é praticamente impossível viver de modo realmente correto como camponês. A teologia rabínica posterior ao exílio e mais ainda a talmúdica são, com suas conseqüências práticas, diretamente dificultadoras em relação à agricultura. Ainda hoje, a colonização sionista da Palestina tropeça, por exemplo, como obstáculo absoluto, em um produto teológico do judaísmo posterior: o ano sabático, para o qual os rabinos da Europa oriental (em oposição ao doutrinarismo da ortodoxia alemã) tiveram de instituir uma dispensa justificada pelo caráter especificamente grato a Deus dessa colonização. No cristianismo primitivo, chama-se ao pagão simplesmente de homem do campo (*paganus*). Ainda as igrejas medievais, em sua doutrina oficial (Tomás de Aquino), tratam o camponês, no fundo, como cristão de categoria inferior, sempre com pouquíssima consideração. A glorificação religiosa do camponês e a crença no valor específico de sua devoção é só produto de um desenvolvimento moderno. Inicialmente, é uma atitude específica do luteranismo, num contraste bastante sensível com o calvinismo e com a maioria das seitas protestantes, e, mais tarde, da moderna religiosidade russa, influenciada pela eslavofilia. Portanto, de comunidades religiosas que, pela natureza de sua

organização, estão fortemente vinculadas a interesses autoritários principescos e aristocráticos e deles dependem. Para o luteranismo modernizado — pois esta não era ainda a atitude do próprio Lutero —, o interesse fundamental estava na luta contra o racionalismo intelectualista e o liberalismo político; para a ideologia religiosa camponesa eslavófila, esse interesse agregava-se ao da luta contra o capitalismo e o socialismo moderno; enquanto que a glorificação do sectarismo russo pelos *narodniki* procurava pôr em relação o protesto anti-racionalista do intelectualismo e a revolta da camada camponesa proletarizada contra a igreja burocrática, que estava a serviço dos poderes dominadores, e elevar assim ambos a um nível religioso. Em todos estes casos trata-se, portanto, em grau muito forte, de tendências reacionárias dirigidas contra o desenvolvimento do racionalismo moderno, cujas portadoras são as cidades. Em oposição ao campo, a cidade foi considerada, no passado, a sede da devoção, e ainda no século XVII Baxter vê nas relações dos tecelões de Kidderminster com a grande cidade de Londres (nascidas do desenvolvimento da indústria caseira) expressamente um fomento da religiosidade entre eles. De fato, a religiosidade cristã primitiva é uma religiosidade urbana e, conforme demonstrou de modo convincente Harnack, a importância do cristianismo cresce, sendo iguais as demais circunstâncias, com o tamanho da cidade. Na Idade Média, tanto a fidelidade à Igreja quanto a religiosidade sectária estão especificamente desenvolvidas sobre o solo urbano. É altamente improvável que uma religiosidade congregacional organizada, como a alcançada pelo cristianismo primitivo, possa ter-se desenvolvido, de tal forma, fora de uma vida congregacional urbana — "urbana" no sentido ocidental da palavra. Pois essa religiosidade pressupõe, como concepções já existentes, a ruptura das barreiras de tabu entre os clãs e aquela idéia de cargo ou função, o conceito de comunidade como "instituição", ou seja, como estrutura corporativa a serviço de fins objetivos precisos, que ela, por sua vez, fortaleceu e cuja nova aceitação pelo desenvolvimento urbano da Idade Média européia foi por ela altamente facilitada. Mas essas concepções foram plenamente desenvolvidas, no mundo inteiro, apenas no solo da cultura mediterrânea, especialmente no do direito urbano helênico e, definitivamente, do romano. Mas também as qualidades específicas do cristianismo como religião ética da salvação e como devoção pessoal encontraram seu terreno de desenvolvimento genuíno nas cidades, e ali produziram sempre novos rebentos, em oposição à interpretação modificada em sentido ritualista, mágico ou formalista que foi favorecida pela preponderância dos poderes feudais.

A nobreza guerreira e todos os poderes feudais dificilmente costumam tornar-se portadores de uma ética religiosa racional. O modo de viver do guerreiro não tem afinidade nem com a idéia de uma providência bondosa nem com a de exigências éticas sistemáticas de um deus supramundano. Conceitos como "pecado", "redenção", "humildade" religiosa não apenas costumam estar muito distantes do sentimento de dignidade de todas as camadas politicamente dominantes, sobretudo do da nobreza guerreira, como diretamente o ofendem. Aceitar uma religiosidade que opera com esses conceitos e inclinar-se ante o profeta ou sacerdote deve parecer a um herói de guerra ou a um homem nobre — tanto o romano ainda do tempo de Tácito quanto o mandarim confuciano — um ato ignóbil e indigno. Enfrentar a morte e as irracionalidades do destino humano com coragem é para o guerreiro uma coisa cotidiana, e os riscos e aventuras deste mundo ocupam tanto espaço em sua vida que não exige nem aceita de bom grado de qualquer religião outra coisa que não a proteção contra feitiçarias e ritos cerimoniais, adequados ao sentimento de dignidade estamental, que se tornam componentes da convenção estamental, e, quando muito, ainda preces sacerdotais pela vitória ou por uma morte feliz, que conduza ao céu dos heróis. O heleno culto, conforme já mencionamos noutra ocasião, sempre permaneceu também um guer-

reiro, pelo menos em idéia. No que se refere à alma, a simples crença animista, que deixa em suspenso a forma de existência no além e, em última instância, a deste mundo, mas, em todo caso, tem certeza quase absoluta de que a passagem mais miserável por este mundo é preferível a reinar no Hades, permaneceu entre os helenos como convicção normal até a época de despolitização completa, só tendo sido superada em parte pelos mistérios, com seu oferecimento de meios para o melhoramento ritualístico do destino neste mundo e no além, porém radicalmente pela religiosidade congregacional órfica, com sua doutrina da metempsicose. Épocas de forte comoção religiosa profética ou reformadora arrastam também, e freqüentemente, a nobreza ao caminho da religiosidade ética profética, porque penetram todas as camadas estamentais e de classe e porque a nobreza costuma ser a primeira portadora da educação leiga. No entanto, a cotidianização da religiosidade profética costuma causar rapidamente a retirada da nobreza do círculo das camadas religiosamente agitadas. Já a época das guerras religiosas na França mostra os conflitos éticos dos sínodos huguenotes, por exemplo, com um líder como Condé. Assim como a inglesa e a francesa, a nobreza escocesa retirou-se afinal quase totalmente da religiosidade calvinista, dentro da qual ela, ou pelo menos algumas de suas camadas, desempenhara inicialmente um papel importante.

A religiosidade profética, por sua própria natureza, é compatível com o sentimento estamental de cavaleiros quando suas promessas recaem sobre o *combatente pela fé*. Essa concepção pressupõe a exclusividade de um único deus universal e a abjeção moral dos infiéis, como seus inimigos, cuja existência tranqüila provoca sua justa cólera. Está, por isso, ausente da Antiguidade ocidental, bem como em toda a religiosidade asiática, com exceção de Zaratustra. Mas também neste último caso falta ainda a conexão direta entre a luta contra a descrença e as promessas religiosas. Esta foi criada, pela primeira vez, pelo islã. Precursores e também, provavelmente, modelos disso foram os compromissos do deus judaico com seu povo, tal como os compreendeu e interpretou Maomé, a seu modo, depois de transformar-se de dirigente de um conventículo pietista em Meca no *podestà* de Jathrib-Medina e definitivamente lhe ter sido recusado o reconhecimento como profeta pelos judeus. As antigas guerras da confederação israelita, sob a direção dos salvadores de Jeová, foram consideradas guerras "santas" pela tradição. A guerra santa, isto é, travada em nome de um deus especialmente para a expiação de um sacrilégio, também não é estranha à Antiguidade, particularmente à helênica, com todas suas conseqüências: expulsão e destruição absoluta dos inimigos e de todos os seus haveres. Mas, no caso dos judeus, o específico era que o povo de Jeová, como congregação especial deste, comprovava seu prestígio diante dos inimigos. Por isso, depois de Jeová tornar-se o deus universal, a profecia e a religiosidade dos salmos criaram, em lugar da posse da terra da promissão, a promessa muito mais extensa da exaltação de Israel, como povo de Jeová, sobre os outros povos que seriam, todos eles, algum dia obrigados a servir a Jeová e prostrar-se diante de Israel. Dessa promessa Maomé faz o mandamento da guerra religiosa até a submissão dos infiéis ao domínio político e tributário dos crentes. Não é exigido o extermínio daqueles, na medida em que pertencem a "religiões livrescas"; ao contrário, é recomendado poupá-los já por interesses financeiros. Só a guerra religiosa cristã está sob a divisa agostiniana *coge intrare*: os infiéis ou hereges somente têm a escolha entre conversão ou extermínio. Muito mais do que a guerra religiosa dos cruzados — aos quais o papa Urbano deu a entender, com toda ênfase, a necessidade de expansão a fim de obter feudos para seus descendentes —, a islâmica, por manifestar seu interesse mais claramente, foi um empreendimento substancialmente orientado por interesses de rendas feudais, para conquistar terras de senhorio. Ainda no direito feudal turco, nas regras referentes à concessão de prebenda de sipaios, o combate pela fé constitui um importante fator

de qualificação. As promessas que, prescindindo da posição de dominador, estão vinculadas, mesmo no islã, à propaganda guerreira, e especialmente, portanto, à do paraíso islâmico como recompensa pela morte na guerra religiosa, são, naturalmente, promessas de salvação, no verdadeiro sentido da palavra, tanto quanto a promessa do *Walhalla*, ou a do paraíso dos heróis, anunciado ao *kshatriya* indiano que morre em combate (o herói de guerra que fica farto da vida logo que avista o filho de seu filho), ou a de qualquer outro paraíso dos heróis. E aqueles elementos religiosos do antigo islã, que representam o caráter de uma religião ética de salvação, recuaram fortemente, em relação a essas promessas, enquanto o islã continuava sendo substancialmente uma religião de guerreiros. A religiosidade das ordens de cavaleiros medievais celibatários — correspondentes à ordem islâmica dos guerreiros e criadas nas cruzadas contra o islã —, particularmente a dos templários, bem como a dos *sikhs* da Índia — procedente da fusão de idéias islâmicas com um hinduísmo no princípio estritamente pacifista e mantida viva pela perseguição ao ideal da luta implacável pela fé — e, por fim, a dos monges budistas guerreiros do Japão, que temporariamnte desempenharam um papel politicamente importante, em geral só formalmente, tinham algo a ver com uma "religiosidade de salvação". Mesmo sua ortodoxia formal era muitas vezes de autenticidade duvidosa.

Enquanto o estamento guerreiro, nas formas da cavalaria, ocupa geralmente uma posição negativa diante da religiosidade de salvação e congregacional, esta relação é em parte diferente dentro de exércitos "permanentes", isto é, com organização essencialmente burocrática e com "oficiais". O exército chinês, no entanto, tem como qualquer outra profissão seu deus especial, um *heros* estatalmente canonizado. E a adesão fervorosa do exército bizantino aos iconoclastas não proveio de princípios puritanos, mas da atitude adotada por suas províncias de recrutamento, influenciada pelo islã. Mas no exército romano do principado, desde o século II, desempenhou um papel muito importante, além de outros cultos preferidos que aqui não interessam, a religião congregacional de Mitra com suas promessas do além, concorrente do cristianismo. Isto sobretudo (mas não exclusivamente) na camada dos centuriões, isto é, dos oficiais subalternos com direito a uma colocação civil. Só que as exigências propriamente éticas dos mistérios de Mitra são modestas e muito gerais: é uma religião de pureza substancialmente ritualista e exclusivamente masculina — as mulheres estão excluídas — e, em agudo contraste com o cristianismo, uma das doutrinas de salvação mais masculinas existentes, com uma gradação hierárquica de consagrações e distinções religiosas e, ainda, em oposição ao cristianismo, não dirigida de modo exclusivo contra a participação — não rara — noutros cultos e mistérios, e por isso protegida pelos imperadores desde Cômodo, que foi o primeiro a aceitar as consagrações (como no início os reis da Prússia aceitavam a qualidade de membros das lojas maçônicas), até Juliano, seu último representante entusiasmado. Além das promessas referentes a este mundo, como sempre concatenadas com as do além, desempenhou certamente algum papel na força de atração exercida por esse culto sobre os oficiais o caráter substancialmente mágico-sacramental da dispensa da graça e a progressão hierárquica nas consagrações.

Sem dúvida, foram esses os mesmos fatores que recomendaram o culto aos *funcionários* não-militares, em cujos círculos este foi também estimado. É certo que também encontramos, dentro do funcionalismo, rudimentos de inclinações para uma específica religiosidade de salvação. Exemplos disso são os funcionários alemães pietistas — manifestação do fato de que a piedade ascético-burguesa, na Alemanha, encontrou como representantes de um modo de viver especificamente "burguês" apenas os funcionários e não uma camada de empresários burgueses — e os generais prussianos realmente "piedosos" dos séculos XVIII e XIX que, no entanto, são um fenômeno mais ocasional.

Mas, em regra, não é essa a atitude de uma burocracia dominante diante da religiosidade. Esta é sempre portadora, por um lado, de um racionalismo prosaico muito extenso e, por outro, do ideal da "ordem" e tranqüilidade disciplinadas, como padrão de valor absoluto. Um profundo desprezo de toda religiosidade irracional, combinado com o conhecimento de sua utilidade como meio de domesticação, costuma caraterizar a burocracia. Assim já era na Antiguidade, entre os funcionários romanos. Assim é hoje, ainda, com a burocracia burguesa e a militar[1]. A posição específica de uma burocracia em relação a coisas religiosas manifesta-se de forma clássica no confucionismo: ausência absoluta de toda "necessidade de salvação" e, em geral, de todas as amarrações da ética que ultrapassem o reino deste mundo; substituição da ética por uma doutrina artificial — puramente oportunista-utilitária quanto ao conteúdo, porém esteticamente nobre — de um convencionalismo estamental burocrático; afastamento de toda religiosidade individual emocional e irracional que vá além da crença tradicional nos espíritos; conservação do culto aos antepassados e da piedade filial como fundamento universal da subordinação; "distância em relação aos espíritos", cuja influência mágica o funcionário esclarecido despreza, enquanto o supersticioso participa nela como, entre nós, no espiritismo, deixando-se, porém, proliferar ambas as coisas como religiosidade popular, com indiferença depreciativa, e respeitando-as exteriormente — desde que isto encontre sua expressão em ritos estatais reconhecidos — como parte dos deveres estamental-convencionais. A conservação inquebrantada da magia, especialmente do culto aos antepassados, como garantia da docilidade, possibilitou ali à burocracia a repressão total de um desenvolvimento eclesiástico autônomo e de toda religiosidade congregacional. A burocracia européia, apesar de desprezar internamente em grau semelhante toda religiosidade levada a sério, vê-se obrigada, no interesse da domesticação das massas, a respeitar oficialmente a religiosidade eclesiástica existente.

* * *

Se, para a posição religiosa das camadas em regra mais fortemente privilegiadas — nobreza e burocracia —, é possível encontrar, apesar de diferenças notáveis, certas tendências comuns, as camadas propriamente "burguesas" revelam, ao contrário, os mais fortes contrastes. E isso até quando se prescinde dos contrastes estamentais extremamente marcados que essas camadas desenvolvem entre si. Pois os "comerciantes", em primeiro lugar, pertencem em parte à camada mais privilegiada —, como o patriciado urbano da Antiguidade — em parte, aos párias — como os comerciantes ambulantes que nada possuem —, em parte a camadas privilegiadas, porém estamentalmente inferiores à nobreza ou ao funcionalismo, ou a camadas nada ou até negativamente privilegiadas, porém de fato poderosas — como, pela ordem de importância, os "cavaleiros" romanos, os metecos helênicos, os vestimenteiros medievais e camadas comerciais semelhantes, além dos prestamistas e grandes comerciantes da Babilônia, dos comerciantes chineses e indianos e, por fim, da "burguesia" dos inícios da Idade Moderna.

A atitude do patriciado comercial em relação à religiosidade, independentemente dessas diferenças de posição, mostra em todas as épocas contrastes peculiares. A orien-

[1] Presenciei que os oficiais num cassino, ao aparecer pela primeira vez o Senhor von Egidy (tenente-coronel aposentado), nutriram a esperança de que S.M., uma vez que seu camarada tinha evidentemente razão em criticar a ortodoxia, tomaria a iniciativa de afastar de uma vez por todas do culto militar aqueles velhos contos infantis dos quais nenhuma pessoa honesta poderia afirmar de acreditar neles. Mas, quando, naturalmente, isso não aconteceu, chegaram logo à conclusão de que, para os recrutas, o ensinamento da Igreja, tal como é, constitui o melhor alimento.

tação enérgica de sua vida por este mundo já por si mesma pouco lhes sugere a adesão a uma religiosidade profética ou ética. Os grandes comerciantes da Antiguidade e da Idade Média são os representantes de um modo específico de "aquisição ocasional de dinheiro" intermitente e sem caráter de empresa, financiadores dos comerciantes ambulantes sem capital e, nos tempos históricos, constituem em parte uma nobreza que, originalmente proprietária de terras, veio à cidade e enriqueceu por esses negócios ocasionais; em parte, ao contrário, são uma camada de comerciantes que adquiriu terras e mostra tendências a ascender à aristocracia. A eles juntam-se, quando as necessidades políticas são cobertas na forma de economia monetária, os representantes do capitalismo politicamente orientado por fornecimento e crédito ao Estado e do capitalismo colonial que existe em todas as épocas históricas. Todas essas camadas jamais foram portadoras primárias de uma religiosidade ética ou de salvação. Quanto mais privilegiada a posição da camada dos comerciantes, tanto menor sua inclinação ao desenvolvimento de uma religião do além. A religião das cidades mercantis fenícias, aristocráticas e plutocráticas, é orientada puramente por este mundo e, pelo que sabemos, não é nada profética. Mas a intensidade da religiosidade e o medo aos deuses, dotados com traços lúgubres, são consideráveis. A aristocracia navegadora e guerreira da Grécia antiga, entre pirata e comerciante, ao contrário, deixou na *Odisséia* o documento religioso daquilo que lhe agradava, com sua grande falta de respeito aos deuses. O deus taoísta da riqueza, na China, venerado quase universalmente pela camada dos comerciantes, não apresenta nenhum traço ético mas tem caráter puramente mágico. Também o culto a Plutão, deus helênico da riqueza (predominantemente agrária) constitui parte dos mistérios de Elêusis, os quais, prescindindo da pureza ritual e da proibição do homicídio, não apresentam exigência ética alguma. Com uma política característica, Augusto procurou fazer da camada dos libertos, com sua grande força de capital, a portadora específica do culto ao imperador, criando a dignidade augustal; fora disso, essa camada não apresenta tendências próprias, específicas, em seus interesses religiosos. Na Índia, a parte hinduísta da camada dos comerciantes e também particularmente aqueles círculos de banqueiros procedentes dos antigos grandes prestamistas ao Estado e grandes comerciantes são, em sua grande maioria, *vallabhâchârîs*, isto é, adeptos do sacerdócio vixnuíta do *Gokulastha Gosaîn*, reformado por Vallabha Svamî, e cultivam uma forma da devoção erotomorfa a Krishna e Râdhâ, cujas refeições cultuais em honra do salvador tornaram-se uma espécie de banquete sofisticado. As grandes corporações de comerciantes das cidades guelfas da Idade Média, como, por exemplo, a Arte di Calimala, são certamente leais ao papa na esfera política, mas, para arranjar-se com a proibição da usura pela Igreja, encontram muitas vezes meios relativamente mecânicos e que parecem uma troça. Os grandes e nobre senhores comerciantes da Holanda protestante ocupavam, como arminianos, uma posição religiosa especificamente orientada pelas realidades políticas e eram os principais adversários do rigorismo ético calvinista. Ceticismo ou indiferença são e foram, por toda parte, uma atitude muito difundida dos grandes comerciantes e grandes financeiros relativamente à religiosidade.

A estes fenômenos facilmente compreensíveis confronta-se agora o fato de que, no passado, as novas formações de capital, ou, mais precisamente, de patrimônios utilizados continuamente, em forma de uma empresa e de maneira racional, para obter lucro — e isto aplica-se particularmente ao capital industrial, isto é, capital valorizado de modo especificamente moderno —, estavam de forma extremamente saliente e com freqüência extraordinária concatenadas com uma religiosidade congregacional racional-ética das respectivas camadas sociais. Já no comércio da Índia separam-se (geograficamente), por um lado, os adeptos da religião de Zaratustra (parses), eticamente rigorista — sobretudo por seu mandamento incondicional de veracidade — ainda em sua forma

modernizada, que interpreta os mandamentos ritualistas de pureza como prescrições higiênicas, religião cuja moral econômica originalmente reconhecia como grata a Deus apenas a agricultura e condenava todas as formas de aquisição burguesas, e, por outro lado, a seita de Jaina, isto é, a religiosidade mais especificamente ascética existente na Índia, com os *vallabhâchârîs* já mencionados (de todo modo, apesar do caráter anti-racional dos cultos, uma doutrina de salvação constituída como congregacional). Se é verdade que a religiosidade dos comerciantes islâmicos é, com extrema freqüência, de dervixes, não posso decidir, mas não parece improvável. A religiosidade congregacional judaica, eticamente racional, é já na Antiguidade, em alto grau, de comerciantes e prestamistas. Em grau menor, porém perceptível, também a congregacional cristã — herético-sectária ou que se aproxima do sectarismo —, era na Idade Média uma religiosidade "burguesa", ainda que não de comerciantes, e isto tanto mais quanto mais racional fosse sua ética. Mas foram sobretudo todas as formas do protestantismo e sectarismo ascético, na Europa ocidental e oriental — os zwinglianos, calvinistas, reformistas, batistas, menonitas, quacres, pietistas reformados e, com menor intensidade, também pietistas luteranos, metodistas, bem como as seitas russas cismáticas e heréticas, principalmente as racionais pietistas e, entre estas, em especial os stundistas *skopetsi* —, que se concatenaram, ainda que de forma muito diversa, quase sempre de maneira muito íntima com desenvolvimentos econômicos racionais e — onde sua existência era economicamente possível — capitalistas. E tanto mais forte torna-se, em geral, a inclinação à adesão a uma religiosidade congregacional eticamente racional quanto mais nos afastamos daquelas camadas portadoras do capitalismo sobretudo politicamente condicionado, tal como existia, desde os tempos de Hamurábi, onde quer que houvesse arrendamento de impostos, lucro por fornecimento ao Estado, guerra, pirataria, usura em grande escala e colonização, e quanto mais nos aproximamos das camadas portadoras de uma moderna economia empresarial racional, isto é, camadas cujo caráter econômico de classe era burguês (num sentido a ser explicado mais tarde). A mera existência de um capitalismo de natureza qualquer evidentemente não basta, de modo algum, para gerar, por si mesma, uma ética homogênea e muito menos uma religiosidade congregacional ética. Deixamos para mais tarde considerar a natureza da conexão causal, onde ela existe; entre a ética racional religiosa e um tipo especial de racionalismo comercial, podemos observar uma afinidade eletiva entre o racionalismo econômico, por um lado, e, por outro, certas formas de religiosidade ético-rigorista, a serem caracterizadas também mais adiante, afinidade esta que apenas ocasionalmente se mostra fora do âmbito do racionalismo econômico, portanto, fora do Ocidente, mas se destaca claramente dentro dele, e isto tanto mais quanto mais nos aproximamos dos portadores clássicos do racionalismo econômico.

Quando abandonamos as camadas social e economicamente privilegiadas, parece aumentar a atipicidade da atitude religiosa. Dentro da camada da pequena burguesia, especialmente entre os artesãos, existem, lado a lado, os maiores contrastes. Tabu de casta e religiosidade mágica ou mistagógico-sacramental ou orgiástica, na Índia; animismo, na China; religiosidade de dervixes, no islã; religiosidade congregacional inspiracional-entusiástica do cristianismo da Antiguidade, particularmente no leste do Império Romano; deisidemonismo ao lado de orgias dionisíacas, no helenismo antigo; fidelidade farisaica à lei, no judaísmo antigo das grandes cidades; cristianismo substancialmente idólatra ao lado de todas as espécies de religiosidade sectária, na Idade Média, e todos os tipos de protestantismo nos inícios da Idade Moderna — estes são, sem dúvida, os maiores contrastes imagináveis. Uma religiosidade específica de artesãos foi, no entanto, desde o começo, o cristianismo primitivo. Seu salvador, artesão de uma cidade de província; seus missionários, oficiais ambulantes — o maior deles, um oficial de

tecelagem de lonas a quem a vida rural já era tão alheia que, numa de suas epístolas, refere de modo patentemente errôneo uma parábola à prática do enxerto —, e, por fim, as congregações que, conforme já vimos, tinham na Antiguidade caráter claramente urbano e recrutavam seus membros sobretudo no círculo dos artesãos, livres e servos. E também na Idade Média, a pequena burguesia é a camada mais devota, ainda que nem sempre a mais ortodoxa. Mas também no cristianismo encontramos o fenômeno de que, dentro da pequena burguesia, encontram um apoio extremamente firme e aparentemente em proporção igual tanto a profecia inspiracional da Antiguidade, exorcizadora de demônios, a religiosidade medieval absolutamente ortodoxa (da Igreja institucionalizada) e o movimento dos monges mendicantes quanto, por outro lado, certas formas da religiosidade sectária medieval e, por exemplo, a ordem dos Humilhados, durante muito tempo suspeita de heterodoxia, bem como o batismo em todos os seus matizes e, por outra parte, a piedade das diferentes igrejas reformadoras, entre elas a luterana. Portanto, uma variedade extremamente complexa, que demonstra, pelo menos, que nunca houve uma condicionalidade econômica unívoca da religiosidade da camada dos artesãos. De todo modo, destaca-se claramente uma forte inclinação à religiosidade congregacional, bem como à de salvação e, por fim, à ética racional, em comparação com as camadas camponesas; mas cabe lembrar, com toda ênfase, que também esta oposição está muito longe de uma determinação inequívoca, pois, por exemplo, o âmbito de difusão da religiosidade congregacional batista foi inicialmente sobretudo o campo (Frísia), enquanto que precisamente sua forma social-revolucionária encontrou um lar primeiro na cidade (Münster).

O fato de que especialmente no Ocidente a religiosidade congregacional e a burguesia urbana pequena e média costumam estar concatenadas entre si de forma muito íntima, tem sua razão natural primária no retrocesso relativo das comunidades de sangue, particularmente dos clãs, dentro da cidade ocidental[1]. O substitutivo destas constituem, para o indivíduo, além das associações profissionais que, no Ocidente como por toda parte, têm significação cultual, porém perderam a de tabu, as relações comunitárias religiosas livremente criadas. Mas esta última circunstância não está determinada simplesmente pela peculiaridade econômica da vida urbana, já por si, mas, como se compreende facilmente, ocorre muitas vezes o contrário. Na China, a significação exclusiva do culto aos antepassados e a exogamia de clã mantêm o habitante individual da cidade numa relação firme e duradoura com o clã e a aldeia natal. Na Índia, o tabu religioso de casta dificulta o surgimento ou limita a importância da religiosidade congregacional soteriológica, tanto nos povoados com caráter urbano quanto no campo. E em ambos os casos aqueles fatores, conforme vimos, até obstruíram o desenvolvimento da cidade a uma "comunidade" em grau muito mais forte do que no caso da aldeia. Mas, de todo modo, a camada da pequena burguesia tem, como é compreensível, uma tendência relativamente forte, motivada por seu modo de viver econômico, para a religiosidade racional ética, onde há condições para esta surgir. É claro que a vida do pequeno-burguês, sobretudo a do artesão e do pequeno comerciante na cidade, está muito mais distante da vinculação à natureza do que a do camponês, de modo que a dependência de uma influência mágica dos espíritos irracionais da natureza não pode desempenhar, para ele, o mesmo papel que para o último, mas, ao contrário, suas condições de existência econômicas têm um caráter muito mais racional, isto é, acessível à calculabilidade e à influência racional, visando a um fim. Além disso, sua existência econômica sugere, particularmente ao artesão mas também, em condições

[1] Veja também o capítulo IX, parágrafo 7. (Nota do organizador.)

específicas, ao comerciante, a idéia de que a probidade corresponde a seu próprio interesse, a lealdade no trabalho e no cumprimento dos deveres encontrará sua "recompensa" e também "vale" uma justa recompensa, portanto, uma visão do mundo eticamente racional no sentido da ética da retribuição à qual tendem de qualquer modo todas as camadas não-privilegiadas conforme ainda veremos. Em todo caso, está muito mais próxima do artesão do que dos camponeses que, em geral, só se voltam para a crença "ética" de retribuição após a extinção da magia por meio de outros poderes, enquanto que o artesão muitas vezes participa ativamente nesta extinção. E está infinitamente mais próxima do artesão do que do guerreiro ou dos magnatas financeiros interessados economicamente na guerra e na expansão do poder político, os quais estão menos acessíveis justamente aos elementos eticamente racionais de uma religiosidade. Sem dúvida, nos inícios da diferenciação das profissões, especialmente o artesão está profundamente enredado em limitações mágicas. Pois toda "arte" específica, não-cotidiana e não difundida por toda parte, é considerada um carisma mágico, pessoal ou, na maioria dos casos, hereditário, cuja aquisição e conservação são garantidas por meios mágicos; seus portadores são separados da comunidade das pessoas corriqueiras (camponeses) por tabu ou por totem e muitas vezes excluídos da posse de terras. E os ofícios que ficam em mãos de antigos povoados possuidores de matérias-primas, que oferecem suas mercadorias inicialmente como "perturbadores", depois como isolados estrangeiros assentados, vêem-se condenados a formar castas-párias e sua técnica fica magicamente estereotipada. Mas, uma vez rompida essa situação — e isso ocorre com maior facilidade sobre o solo de novas povoações com caráter urbano —, a circunstância de o artesão e também o pequeno comerciante — o primeiro, quanto ao trabalho, e o segundo, quanto às atividades aquisitivas — terem de pensar de um modo muito mais racional do que qualquer camponês, pode facilmente exercer seus efeitos. Além disso, especialmente o artesão tem, durante o trabalho, tempo e possibilidade para elucubrar, pelo menos em certos ofícios que, devido a nosso clima, estão fortemente vinculados a locais fechados — como, no artesanato têxtil, que por toda parte está impregnado, em grau muito alto, de uma religiosidade sectária. Em certas circunstâncias, isto se aplica ainda, de modo limitado, ao moderno tear mecânico, porém completamente ao tear do passado. Onde quer que a vinculação a idéias puramente mágicas ou puramente ritualistas foi rompida por profetas ou reformadores, os artesãos e pequenos-burgueses tendem, por isso, a uma visão ética e religiosamente racionalista da vida, ainda que muitas vezes bastante primitiva. Além disso, já em virtude de sua especialização profissional são portadores de um "modo de viver" homogêneo com caráter específico. Mas de modo algum é unívoca a determinação da religiosidade por essas condições gerais da existência de artesão ou de pequeno-burguês. Na China, os pequenos comerciantes, sobremaneira "calculadores", não são portadores de uma religiosidade racional, tampouco, pelo que saibamos, os artesãos chineses. Além de à magia, aderem, no máximo, à doutrina budista do carma. Essa falta de uma religiosidade eticamente racional é, neste caso, primordial e parece ter influído, por sua vez, sobre a sempre saliente limitação do racionalismo de sua técnica. A mera existência de artesãos e pequenos-burgueses nunca foi suficiente, em parte alguma, para fazer nascer, por si, uma religiosidade ética, nem de um tipo caracterizado de modo muito geral. Vimos, ao contrário, como o tabu de casta em união com a crença na metempsicose influenciou e estereotipou a ética dos artesãos indianos. Somente onde surgiu uma religiosidade congregacional, e especialmente congregacional racional-ética, esta pôde, como é compreensível, ganhar adeptos com facilidade precisamente nos círculos dos pequenos-burgueses urbanos e, em seguida, influir fortemente sobre o modo de viver desses círculos, como de fato ocorreu.

Por fim, as camadas mais negativamente privilegiadas do ponto de vista econômico — os escravos e jornaleiros livres —, nunca na história foram portadoras de uma religiosidade específica. Os escravos das antigas congregações cristãs eram componentes da pequena burguesia urbana. Mas os escravos helênicos, por exemplo, os de Narciso (provavelmente o famoso liberto do imperador), mencionados na Epístola aos Romanos, ou pertencem aos funcionários domésticos, em posições relativamente altas e autônomas, e à criadagem de um homem muito rico, ou, e isso na maioria dos casos, são artesãos autônomos que pagam um tributo a seu senhor e esperam juntar, mediante seu trabalho, o dinheiro para comprar sua liberdade, como era muito comum em toda a Antiguidade e na Rússia até o século XIX, ou, por fim, são escravos do Estado em posições superiores. Também a religião de Mitra tinha, conforme mostram as inscrições, muitos adeptos nessa camada. O fato de que o templo do Apolo délfico (bem como, com certeza, os de outros deuses) funcionava abertamente como caixa econômica dos escravos, muito procurada por causa de sua proteção sacral, e de que os escravos, com suas economias, compravam de seu senhor "a liberdade", deve ter sido utilizada por Paulo, segundo a interessante hipótese de Deissmann, como imagem do resgate dos cristãos da servidão das leis e dos pecados, com o sangue do Salvador. Se isto é correto — devemos levar também em consideração, como fonte possível, o *gā'al* or *pādā* do Antigo Testamento —, mostra então o quanto a propaganda cristã contava precisamente com essa pequena burguesia não-livre que, por ser ambiciosa, vivia de um modo economicamente racional. Ao contrário, o "inventário falante" das antigas plantações, essa camada mais baixa dos escravos, não constituía terreno algum para uma religiosidade congregacional ou outra propaganda religiosa qualquer. Os oficiais artesanais de todos os tempos, que por sua vez estão separados da pequena burguesia autônoma somente em períodos de carência, compartilharam na maioria das vezes a religiosidade específica daquela. Isso, no entanto, muitas vezes com uma inclinação típica ainda mais forte à religiosidade não-oficial das seitas, para cujas várias formas oferecia por toda parte um terreno bastante propício o substrato industrial das cidades, envolvido na luta contra a miséria cotidiana, contra as oscilações do preço do pão e as possibilidades de ganhar a vida, e dependente do "apoio fraternal". As numerosas comunidades secretas ou parcialmente toleradas dos "pobres", com sua religiosidade congregacional já revolucionária, já comunista-pacifista, já racional-ética, abrangem em regra precisamente também a camada dos pequenos artesãos e dos oficiais artesanais. Isto sobretudo pela razão técnica de que os oficiais ambulantes são os missionários perfeitos de toda crença congregacional de massas. A incrível rapidez com que se expandiu o cristianismo sobre a enorme distância do Oriente até Roma, dentro de poucos decênios, ilustra suficientemente este processo.

O proletariado moderno, porém, desde que ocupa na esfera religiosa uma posição particular, como amplas camadas da burguesia moderna propriamente dita, é caracterizado por uma atitude indiferente ou negativa em relação à esfera do religioso. A dependência do rendimento próprio é reprimida ou completada, neste caso, pela consciência de depender de constelações puramente sociais, conjunturas econômicas e relações de poder garantidas pela lei. Por outro lado, está extinta toda idéia de dependência dos processos naturais cósmico-meteorológicos ou outros que possam ser interpretados como causados pela magia ou pela providência, conforme, em seu tempo, já bem expôs Sombart. O racionalismo proletário, bem como o racionalismo de uma burguesia altamente capitalista e de plena posse do poder econômico, da qual é um fenômeno complementar, não pode, por isso, ter facilmente caráter religioso; em todo caso, dificilmente pode gerar uma religiosidade. É que neste caso a religião é substituída, em regra, por outros sucedâneos ideais. As camadas do proletariado, mais baixas, mais instáveis,

para as quais as concepções racionais são menos acessíveis, e, ainda, as camadas proletaróides da pequena burguesia, constantemente carentes e ameaçadas de proletarização, podem facilmente ser captadas por missões religiosas, sobretudo quando estas apresentam um caráter mágico, ou, — onde a magia propriamente dita já foi exterminada — quando oferecem sucedâneos da dispensa de graça mágico-orgiástica — como fazem, por exemplo, as orgias soteriológicas de tipo metodista praticadas pelo Exército da Salvação. Certamente sobre esse terreno podem surgir com muito maior facilidade os elementos emocionais do que os racionais de uma ética religiosa, e em todo caso a religiosidade ética jamais encontra aqui seu principal alimento. Uma religiosidade específica de "classe" das camadas negativamente privilegiadas só existe num sentido limitado. Temos de nos ocupar dele no exame da ética e do "direito natural", na medida em que, numa religião, o *conteúdo* de reivindicações "político-sociais" é fundamentado como vontade de Deus. No que se refere ao caráter da religiosidade como tal, é facilmente compreensível que a necessidade de "salvação", no sentido mais amplo da palavra, tenha nas camadas negativamente privilegiadas uma posição importante, ainda que não seja a única ou a principal coisa, enquanto, dentro das camadas "saturadas" e positivamente privilegiadas, está longe pelo menos dos guerreiros, dos burocratas e da plutocracia.

Uma religiosidade de salvação pode muito bem ter sua primeira origem em camadas socialmente privilegiadas. O carisma do profeta não está vinculado a determinada pertinência estamental; ao contrário, liga-se em regra a certo mínimo de cultura intelectual. As profecias específicas de intelectuais comprovam suficientemente ambas as coisas. Mas regularmente muda seu caráter no momento em que se estende aos círculos leigos que não cultivam específica e profissionalmente o intelectualismo como tal e, mais ainda, quando alcança aquelas camadas negativamente privilegiadas às quais o intelectualismo é econômica e socialmente inacessível. Dessa mudança, produto da adaptação inevitável às necessidades das massas, pode ser constatado, de modo geral, pelo menos um traço normal: o destaque do salvador *pessoal*, divino ou divino-humano, como portador da religião, sendo as relações religiosas para com ele a condição da salvação. Já conhecemos a transformação da religiosidade cultual em magia pura. Como uma das formas de adaptação da religiosidade às necessidades das massas. A religiosidade vinculada a um salvador é outra forma típica e, naturalmente, existem entre ela e a transformação em magia pura as mais variadas conexões. Quanto mais se desce na escala social tanto mais radicais costumam ser as formas que assume a necessidade, uma vez surgida, de um salvador. Os *kartâbhajas* indianos — seita de Vixnu, que pôs em prática ao máximo a ruptura do tabu de casta, exigida teoricamente por muitas doutrinas de salvação, e, por exemplo, estabeleceu pelo menos uma comensalidade limitada, também na esfera privada (não apenas na puramente cultual), entre os membros de diversas castas, constituindo, porém, em conseqüência disso, substancialmente uma seita de gente modesta — são aqueles que vão mais longe na veneração antropolátrica de seu guru hereditário, chegando até a exclusividade desse culto. E algo semelhante repete-se noutras religiosidades recrutadas principalmente das camadas mais baixas ou por elas influenciadas. A transferência de doutrinas de salvação às massas quase sempre faz surgir um salvador pessoal ou o destaca mais fortemente. A substituição do ideal de Buda, isto é, da salvação intelectual exemplar para o nirvana pelo ideal de Bodhisattva, em favor de um salvador que desce à terra, que renuncia ao ingresso próprio ao nirvana para salvar seus próximos, bem como o surgimento da graça de salvação mediante a encarnação do deus, nas religiões populares hinduístas, sobretudo no vixnuísmo, e a vitória dessa soteriologia e sua graça sacramental mágica tanto sobre a nobre salvação atéia dos budistas quanto sobre o antigo ritualismo, vinculado à educa-

ção védica, são fenômenos que se encontram também em outros lugares, só que em formas variadas. Por toda parte manifesta-se a necessidade religiosa da burguesia pequena e média por narrativas emotivas, com tendências sentimentais e edificantes, em vez de criadora de mitos heróicos. Essa forma corresponde à pacificação e maior significação da vida doméstica e familiar, em comparação com as camadas dominantes. O surgimento da devoção interior *bhakti*, em todos os cultos indianos — tanto na criação da figura do Bodhisattva quanto nos cultos de Krishna —, a popularidade dos mitos edificantes do menino Dioniso, de Osíris, do menino Jesus e seus numerosos análogos pertencem, todos eles, a esta virada da religiosidade burguesa em direção ao caráter dos "quadros de costumes". A irrupção da burguesia como uma força que, sob a influência das ordens mendicantes, co-determina a natureza da piedade, significa, ao mesmo tempo, a substituição do nobre *theotókos* da arte imperialista [de] Nicola Pisano pelo quadro de costumes da família sagrada, como o criou seu filho, do mesmo modo que o menino Krishna, na Índia, é o favorito dos cultos populares. Bem como a magia, o mito soteriológico e seu deus feito homem ou seu salvador feito deus é uma concepção religiosa especificamente popular e, por isso, nascida espontaneamente nos lugares mais diversos. Ao contrário, a ordem ética impessoal, supradivina do cosmos e a salvação exemplar constituem uma idéia intelectualista adequada à educação leiga especificamente impopular, eticamente racional. E a mesma coisa aplica-se ao deus absolutamente supramundano. Com exceção do judaísmo e do protestantismo, todas as religiões e éticas religiosas, sem exceção, tiveram novamente de admitir, quando se adaptaram às necessidades das massas, o culto aos santos ou heróis ou deuses funcionais. O confucionismo permite sua subsistência na forma de panteão taoísta; o budismo popularizado tolera as divindades dos países de sua divulgação como receptoras de culto subordinadas a Buda; o islã e o catolicismo tiveram de admitir deuses locais, funcionais e de determinadas profissões como santos, aos quais se dirige a verdadeira devoção cotidiana das massas.

Além disso, em oposição aos cultos da nobreza guerreira, é uma característica da religiosidade dos negativamente privilegiados a admissão das *mulheres* com os mesmos direitos. A grande diversidade em relação à admissão das mulheres, com participação mais ativa ou mais passiva, ou sua exclusão dos cultos religiosos, parece ser, por toda parte, uma função do grau (atual ou passado) da pacificação ou militarização relativa. Naturalmente, a existência de sacerdotisas, a veneração de adivinhas ou feiticeiras, numa palavra, a devoção mais extrema a mulheres individuais que, acredita-se, têm poderes sobrenaturais ou um carisma, nada significa quanto à igualdade das mulheres como tais no tocante ao culto. E, ao contrário, a igualdade em princípio na relação com o divino, como o existente no cristianismo e no judaísmo e, com menor conseqüência, no islã e no budismo oficial, pode ser combinada com uma monopolização total pelos homens da função de sacerdote e do direito de intervenção ativa nos assuntos da congregação, de modo que só eles são admitidos à formação profissional específica ou considerados qualificados, o que de fato ocorre nestas religiões. A grande suscetibilidade das mulheres para toda profecia religiosa não exclusivamente orientada por idéias militares ou políticas destaca-se claramente nas relações livres de preconceitos de quase todos os profetas, tanto de Buda quanto de Cristo ou Pitágoras. Mas dificilmente esta se conserva além daquela primeira época da congregação, na qual os carismas baseados na inspiração sagrada são apreciados como características de uma elevação religiosa específica. Em seguida, com a cotidianização e regulamentação das relações congregacionais, tomam-se sempre atitudes contra os fenômenos inspiracionais, considerados contrários à ordem e mórbidos nas mulheres. Foi o que ocorreu já na época de Paulo. E toda profecia político-militar — como o islã — dirige-se exclusivamente aos homens.

Muitas vezes o culto de um espírito guerreiro (como no arquipélago índico ao Duk-Duk, e em epifanias semelhantes, a um nume heróico) está diretamente a serviço da domesticação e até do despojo das comunidades domésticas femininas pelos membros da casa dos guerreiros associados como em cassino ou em clube. Por toda parte onde domina ou dominou a educação militar ascética, com seu "renascimento" do herói, a mulher é considerada carente de uma alma superior, heróica e, por isso, religiosamente desclassificada. É o que ocorre na maioria das comunidades de culto nobres ou especificamente militares. A mulher está totalmente excluída dos cultos oficiais chineses, bem como dos romanos e bramânicos, e tampouco a religiosidade intelectual budista é feminista; mesmo na época merovíngia, os sínodos cristãos ainda podiam duvidar da equivalência da alma da mulher. Ao contrário, os cultos específicos do hinduísmo, assim como parte das seitas budistas-taoístas da China e, no Ocidente, sobretudo o cristianismo primitivo e, mais tarde, as seitas inspiracionais e pacifistas da Europa oriental e ocidental, extraíram, todos eles, sua força de propaganda da admissão e equiparação das mulheres. Também na Grécia antiga o culto a Dioniso, em seus inícios, trouxe consigo um grau até então inaudito de emancipação de todas as convenções para as mulheres participantes nas orgias, uma liberdade que, no entanto, foi, no decorrer do tempo, cada vez mais estilizada e regulamentada em sentido artístico e cerimonial e, com isso, comprometida e limitada sobretudo a procissões e outros atos festivos, nos cultos individuais, até desaparecer completamente em sua significação prática. Constituiu enorme vantagem para a propaganda cristã, dentro das camadas da pequena burguesia, diante de sua mais importante concorrente, a religião de Mitra, o fato de este culto extremamente masculino ter excluído as mulheres. Numa época de paz universal, isso obrigou seus adeptos a procurarem para suas mulheres um substitutivo em outros mistérios, por exemplo, nos de Cibele, e destruiu assim desde o princípio a homogeneidade e universalidade da comunidade religiosa mesmo dentro das famílias, em forte contraste com o cristianismo. Não totalmente igual quanto aos princípios, mas muitas vezes parecida em seus efeitos, era a situação em todos os cultos intelectuais, propriamente ditos, de natureza gnóstica, maniqueísta ou semelhante. Nem de longe todas as religiões de "amor ao próximo e ao inimigo" assumiram esse traço por influência feminina ou são de caráter feminista: não foi absolutamente assim, por exemplo, com a religiosidade *ahimsâ*, na Índia. A influência feminina costuma intensificar somente os aspectos emocionais, histericamente condicionados, da religiosidade. É o caso da Índia. Mas certamente não é indiferente que a religiosidade de salvação costume glorificar as virtudes não-militares e antimilitares, o que constitui uma tendência natural das camadas negativamente privilegiadas e das mulheres.

A importância especial da religiosidade de salvação para as camadas negativamente privilegiadas política e economicamente, em oposição às positivamente privilegiadas, pode ser considerada ainda sob alguns outros aspectos gerais. No exame dos "estamentos" e das "classes" cabe ainda observar que o sentimento de dignidade das camadas mais privilegiadas (e não-sacerdotais), especialmente da aristocracia, portanto a "distinção", baseia-se na consciência da "perfeição" de sua condução de vida, como expressão do "*ser*" qualitativo que repousa dentro de si mesmo e não se estende para além, embora, por sua própria natureza, possa fazê-lo, enquanto que todo sentimento de dignidade dos negativamente privilegiados baseia-se numa "promessa" garantida, vinculada a uma "função", "missão" ou "profissão" que lhes foi atribuída. O que não podem pretender "ser" eles completam ou pela dignidade daquilo que um dia serão, têm a "vocação" de ser, numa vida futura neste mundo ou no além, ou (e muitas vezes ao mesmo tempo) por aquilo que, do ponto de vista da providência, "significam" ou "realizam". A ânsia por uma dignidade que não lhes foi atribuída por serem eles

e o mundo como são, cria esta concepção, da qual nasce a idéia racionalista de uma "providência", de uma importância perante uma instância divina com uma ordem de dignidade diferente.

Projetada para outras camadas, esta situação interna revela ainda alguns contrastes característicos naquilo que as religiões tinham de "render" dentro das diferentes camadas sociais. Toda necessidade de salvação é uma expressão de "indigência" e, por isso, a opressão social ou econômica é, por sua própria natureza, uma fonte muito eficiente de sua gênese, ainda que de modo algum seja a única. Sendo iguais as demais circunstâncias, camadas positivamente privilegiadas dos pontos de vista social e econômico dificilmente sentem por si a necessidade de salvação. Antes passam à religião, em primeiro lugar, o papel de "legitimar" seu modo de viver e a situação em que vivem. Este fenômeno muito universal radica em constelações internas muito gerais. Que a um homem feliz, com relação ao menos feliz, não lhe baste o simples fato de sua felicidade, mas que, ainda queira o "direito" a ela, tenha a consciência, portanto, de a ter "merecido", em oposição ao menos feliz — enquanto que este deve ter de algum modo "merecido" sua desgraça —, essa necessidade de conforto da alma trazida pela noção de legitimidade da felicidade é demonstrada por toda experiência cotidiana, trate-se de destinos políticos, de diferenças na situação econômica, de saúde corporal, de sorte na competição erótica ou de outra situação qualquer. É essa "legitimação", neste sentido interno, que as camadas positivamente privilegiadas no íntimo esperam da religião, se é que esperam algo. Nem toda camada positivamente privilegiada sente essa necessidade com intensidade igual. Precisamente para o heroísmo guerreiro os deuses são seres aos quais a inveja nada tem de estranho. Sólon e a sabedoria judaica antiga estão de acordo justamente sobre o perigo das posições elevadas. Apesar dos deuses e não graças a eles, muitas vezes contra eles, o herói mantém sua posição supracotidiana. A épica homérica e uma parte da épica antiga da Índia encontram-se em oposição característica tanto aos cronistas burocráticos chineses quanto aos sacerdotais judaicos no aspecto em que estes últimos ressaltam, com muito maior ênfase, a idéia da "legitimidade" da felicidade como recompensa por virtudes gratas a Deus. Por outro lado, encontra-se universalmente a idéia da conexão entre a desgraça e a ira e a inveja de demônios ou deuses. Assim como em quase toda religiosidade popular, tanto na judaica antiga quanto de modo muito acentuado, por exemplo, na moderna chinesa, defeitos corporais são vistos como indícios de pecados mágicos ou morais — dependendo do caso — de seus portadores ou (no judaísmo) dos antepassados destes, e assim como, por exemplo, nos sacrifícios comuns das comunidades políticas os defeituosos ou outros desgraçados, vítimas da cólera divina são excluídos do círculo dos felizes e portanto gratos ao deus, quase toda religiosidade ética das camadas positivamente privilegiadas e dos sacerdotes a seu serviço considera a situação social do indivíduo positivamente ou negativamente privilegiado algo religiosamente merecido, e variam somente as formas de legitimação da situação feliz.

Inversamente correspondente a esta situação é a dos negativamente privilegiados. Sua necessidade específica é a salvação do sofrimento. Nem sempre eles sentem essa necessidade de salvação em forma religiosa — não é assim, por exemplo, com o proletariado moderno. E sua necessidade de salvação religiosa, quando existe, pode tomar caminhos diferentes, sobretudo pode emparelhar-se, em grau muito diverso, com a necessidade de "retribuição" justa, retribuição pelas boas obras próprias e pela injustiça alheia. Uma esperança de retribuição muitas vezes bastante "calculadora" próxima da magia e vinculada a esta constitui, portanto, a forma mais divulgada da crença das massas no mundo inteiro, e as profecias que por sua vez desaprovam pelo menos as formas mecânicas desta crença sempre experimentaram, em seu processo de popula-

rização e cotidianização, uma interpretação modificada neste sentido. O tipo e o grau da esperança de retribuição e salvação atuam de maneira muito diversa, dependendo da natureza das esperanças despertadas pela promessa religiosa, e isso sobretudo quando estas são projetadas da vida mundana do indivíduo a um futuro situado além de sua existência atual. Um exemplo particularmente importante do significado do conteúdo das promessas religiosas é dado pela religiosidade (durante o exílio e depois) dos judeus.

Desde o exílio de fato e formalmente também desde a destruição do templo, os judeus foram um "*povo-pária*", isto é, no sentido aqui adotado (que é tão pouco idêntico à típica posição da "casta dos párias" da Índia quanto, por exemplo, o conceito de "justiça de cádi" aos princípios efetivos da jurisdição do *qâdî*): um grupo que veio a formar uma comunidade hereditária especial, sem organização política autônoma, em virtude do fechamento para fora da comunidade de convívio e do conúbio, por limites (originalmente) mágicos, tabus e rituais, por um lado, e, por outro, em virtude de um privilegiamento negativo das áreas política e social, em conexão com atividades econômicas bastante peculiares. As castas negativamente privilegiadas da Índia, profissionalmente especializadas, com seu fechamento para fora garantido pelo tabu e com seus deveres religiosos hereditários quanto a sua condução de vida, encontram-se, relativamente, mais próximos dos judeus, porque também em seu caso as esperanças de salvação estão vinculadas à posição de pária. Tanto as castas hindus quanto os judeus mostram o mesmo efeito específico de uma religiosidade-pária: esta vincula seus membros a si mesma e à posição de pária tanto mais estreitamente quanto mais opressiva é a situação em que se encontra o povo-pária e quanto mais fortes são, portanto, as esperanças de salvação ligadas ao cumprimento dos deveres religiosos ordenados pelo deus. Conforme já mencionamos, foram precisamente as castas mais baixas que se apegaram com tenacidade a seus deveres de casta, como condição de seu renascimento em situação melhor. O vínculo entre Jeová e seu povo tornou-se tanto mais indestrutível quanto mais mortais foram o desprezo e a perseguição que pesaram sobre os judeus. Em oposição evidente, por exemplo, aos cristãos orientais que, sob os omíadas, afluíam à religião privilegiada do islã em tão imenso número que o poder político, no interesse econômico da camada dominante, dificultou a conversão, mostrando-se inúteis, por isso, todas as freqüentes conversões forçadas, em massa, dos judeus, apesar de proporcionar-lhes os privilégios da camada dominante. O único meio de salvação, tanto para as castas hindus quanto para os judeus, era o cumprimento dos mandamentos religiosos especiais para o povo-pária, dos quais ninguém pode subtrair-se sem temer um malefício para si mesmo e sem pôr em perigo suas possibilidades no futuro ou as de seus descendentes. A diferença entre a religiosidade judaica e a religiosidade de casta hinduísta tem sua origem na natureza da esperança de salvação. O hindu espera do cumprimento dos deveres religiosos a melhora de suas oportunidades pessoais no renascimento, isto é, ascensão ou reencarnação de sua alma numa casta superior. O judeu, ao contrário, espera para seus descendentes a participação num reino messiânico que salvará toda sua comunidade de sua posição de párias para fazer deles os senhores do mundo. Pois com a promessa de que todos os povos da terra tomarão empréstimos dos judeus e estes de ninguém, Jeová não se referia ao cumprimento disso em forma da pequena usura do gueto, mas à situação de uma população urbana poderosa, típica da Antiguidade, cujos devedores e servos por dívidas são os habitantes das aldeias e vilas subjugadas. O hindu trabalha também para um ser humano futuro que só tem algo a ver com ele sob as condições da doutrina animista da metempsicose: a encarnação futura de sua alma, do mesmo modo que o judeu trabalha para seus descendentes cuja relação com ele, interpretada em sentido animista, constitui sua "imortalidade sobre a terra".

Mas, em oposição à idéia do hindu, que deixa intocada para sempre a estruturação social do mundo em castas e a posição de sua casta como tal, querendo melhorar o destino futuro de sua alma individual precisamente dentro dessa mesma ordem hierárquica, o judeu espera a salvação pessoal de um modo justamente contrário, em forma de uma subversão da hierarquia social atual, a favor de seu povo-pária. Pois seu povo foi chamado e escolhido por Deus não para a posição de pária, mas para a de prestígio.

E por isso ganha grande importância, no terreno da religiosidade de salvação ética dos judeus, um elemento, analisado pela primeira vez, por Nietzsche, completamente ausente de toda religiosidade mágica e animista de castas: o ressentimento. Para Nietzsche, trata-se de um fenômeno que acompanha a ética religiosa dos negativamente privilegiados, os quais, em inversão direta da fé antiga, se consolam com a idéia de que a distribuição desigual da sorte na terra tem sua base no pecado e na injustiça dos positivamente privilegiados, o que tem de acarretar, mais cedo ou mais tarde, a vingança divina contra eles. Na forma dessa teodicéia dos negativamente privilegiados o moralismo serve então como meio de legitimação da sede de vingança consciente ou inconsciente. Isso vincula-se, inicialmente, à "religiosidade de retribuição". Uma vez dada a idéia religiosa de retribuição, o "sofrimento" como tal, por trazer consigo fortes esperanças de retribuição, pode assumir o caráter de algo religiosamente valioso em si mesmo. Certos ensinamentos ascéticos, por um lado, e predisposições neuróticas específicas, por outro, podem atuar de mãos dadas com essa idéia. Mas o caráter específico de ressentimento só é alcançado pela religiosidade do sofrimento sob condições muito determinadas: isso não aconteceu, por exemplo, entre os hindus e os budistas, pois entre eles o sofrimento pessoal é considerado algo individualmente merecido. O caso dos judeus é distinto. A religiosidade dos Salmos está repleta de vontade de vingança, e nas refundições sacerdotais dos antigos escritos israelitas encontra-se o mesmo elemento: a maioria dos Salmos — e aqui não se leva em conta se os trechos em questão tenham talvez sido acrescentados a uma versão mais antiga — contém, em forma muito palpável, a satisfação moralista e a legitimação da vontade de vingança de um povo-pária, francamente ou contida com esforço. E isto ocorre seja mostrando-se a Deus a obediência a seus mandamentos e a própria desgraça, e, por outro lado, a vida ímpia dos descrentes orgulhosos e felizes que escarnecem de suas promessas e de seu poder, ou então confessando-se humildemente os pecados e implorando-se a Deus que desista finalmente de sua cólera e volte a dispensar sua graça ao povo que é, afinal, unicamente o seu. Em ambos os casos vincula-se a isto a esperança de que a vingança do deus finalmente reconciliado fará um dia, com força então redobrada, dos inimigos ímpios o escabelo dos pés de Israel — o mesmo destino que a construção historiográfica sacerdotal designa aos inimigos cananeus do povo escolhido — enquanto este não desperta por desobediência à ira de Deus, com isso provocando sua degradação até o nível dos infiéis. Embora alguns desses Salmos, como querem comentaristas modernos, tenham nascido da ira individual de piedosos fariseus pelas perseguições sob Alexandre Jannaeus, o que importa é sua escolha e conservação; e outros deles reagem claramente à posição de pária dos judeus como tal. Em nenhuma religiosidade do mundo existe um deus universal com a mesma imensa sede de vingança de Jeová, e o valor histórico da descrição dos fatos na historiografia sacerdotal pode quase sempre ser reconhecido pela circunstância de que o acontecimento em questão (por exemplo, a batalha de Megiddo) *não* se adapta a essa teodicéia de retribuição e vingança. A religiosidade judaica tornou-se assim a religiosidade de retribuição, κατ' ἐξοχην. As virtudes exigidas por Deus são praticadas em vista da esperança de retribuição. E esta é, em primeiro lugar, de caráter coletivo: o povo como um todo deve viver a exaltação; só deste modo pode também o indivíduo ganhar de volta sua dignidade. Paralelamente,

e confundida com isso, caminha naturalmente a teodicéia individual de cada destino pessoal — e isto, sem dúvida, desde sempre —, cuja problemática se reflete sobretudo no Livro de Jó, originado em camadas totalmente diferentes, não populares, para preludiar ali, na renúncia a uma solução do problema e na submissão à soberania absoluta de Deus sobre suas criaturas, a idéia puritana da predestinação que tinha de nascer tão logo foi acrescentado o sentimento dos eternos castigos infernais impostos por Deus. Mas não nasceu, como é sabido, e o Livro de Jó quase não encontrou compreensão alguma no que se refere a sua conclusão pretendida pelo poeta, tão inabalável estava na religiosidade judaica a idéia da retribuição coletiva. A esperança de vingança — inevitavelmente vinculada para o judeu piedoso ao moralismo de sua lei, já que permeia quase todos os escritos sagrados da época do exílio e da posterior —, a qual foi necessariamente alimentada sempre de novo, consciente ou inconscientemente, durante dois milênios e meio, em quase todo serviço de culto do povo, amarrado por duas cadeias indestrutíveis — o isolamento religioso sagrado do resto do mundo e as promessas para este mundo de seu deus —, refluiu naturalmente, dada a demora do Messias, na consciência da camada intelectual, dando lugar à valorização da intimidade devota em relação a Deus ou de uma confiança temperada e sentimental na bondade divina, puramente como tais, e à disposição a viver em paz com o mundo inteiro. Isso ocorria sobretudo quando a situação social das congregações, condenadas à total impotência política, mostrou-se pelo menos suportável; mas, em épocas de perseguições, como a das Cruzadas, voltava a acender-se, ou num grito de vingança, tão penetrante quanto inútil, elevado a Deus, ou então numa súplica de que ainda que a própria alma "se reduzisse a pó", perante os inimigos que maldiziam dos judeus, estes se preservassem de obras e palavras más e se limitassem a cumprir tacitamente os mandamentos de Deus e a manter aberto para ele o coração. Embora seja uma enorme desfiguração dos fatos querer identificar no ressentimento o único elemento decisivo das fortes variações históricas na religiosidade judaica, não se deve subestimar sua influência sobre peculiaridades fundamentais dessa religiosidade. Em contraposição àquilo que esta tem em comum com outras religiões de salvação, o ressentimento constitui, de fato, um de seus traços específicos e, em nenhuma outra religiosidade de camadas negativamente privilegiadas, reveste-se de tal importância. Mas, de alguma forma, a teodicéia dos negativamente privilegiados é componente de toda religiosidade de salvação, que encontra seus adeptos sobretudo nestas camadas, e o desenvolvimento da ética sacerdotal a favoreceu sempre que se tornou parte constitutiva de uma religiosidade congregacional, típica destas camadas. Sua quase total ausência e também a falta de quase toda ética religiosa social-revolucionária na religiosidade do hindu piedoso e do asiático budista explicam-se pela natureza da teodicéia de reencarnação; a ordem de castas, como tal, permanece eterna e é absolutamente justa. Pois sobre as virtudes ou os pecados de uma vida anterior fundamenta-se o renascimento em determinada casta, e sobre o comportamento na vida atual, a possibilidade de melhoria. Não se encontra, portanto, nem traço daquele conflito evidente entre a pretensão social criada pelas promessas divinas e a situação de desprezo na realidade; conflito que, no judeu — que vivia em tensão permanente contra sua situação de classe e em esperança inútil —, destruiu a naturalidade perante o mundo e fez com que a crítica religiosa aos descrentes ímpios, respondida com impiedoso escárnio, se transformasse numa observação sempre estrita, muitas vezes amarga por ser constantemente ameaçada por autocrítica secreta, do autocumprimento da lei sagrada. A isso juntou-se uma elucubração casuística, praticada durante toda a vida, sobre os deveres religiosos do povo inteiro — de cuja definição correta dependia a graça final de Jeová —, e a mistura, manifestada de modo tão característico em alguns produtos da época posterior ao exílio, de desalento perante qualquer

sentido deste mundo fútil, de submissão aos castigos de Deus, de preocupação de ofendê-lo por orgulho, de angustiado comportamento moral-ritual correto, que impôs aos judeus aquele empenho desesperado não mais pelo respeito dos outros mas pelo autorespeito e pelo sentimento de dignidade. Um sentimento de dignidade que — se, em definitivo, o cumprimento das promessas de Jeová tinha de ser o critério para medir o próprio valor aos olhos de Deus — podia tornar-se repetidamente precário em si mesmo e, por isso, deparar com o naufrágio de todo o sentido da própria condução da vida.

O sucesso nas atividades aquisitivas passou a ser cada vez mais, para o judeu do gueto, uma prova tangível da graça pessoal de Deus. No entanto, a idéia de "afirmar-se" na "profissão" determinada por Deus não se aplica ao judeu no sentido dado pelo ascetismo intramundano. Pois a bênção de Deus está arraigada, muito menos do que entre os puritanos, num método de vida sistemático, ascético e racional, como a *única* fonte possível da *certitudo salutis*. Não apenas, por exemplo, a ética sexual conservou um caráter diretamente antiascético e naturalista, e a ética econômica do judaísmo antigo permaneceu fortemente tradicionalista nas relações postuladas, francamente dominada pela valorização da riqueza, alheia a toda ascese, como também toda santificação pelas obras dos judeus tem um fundamento ritualista e, além disso, está freqüentemente combinada com o conteúdo sentimental específico de uma religiosidade baseada na fé. Mas os regulamentos tradicionalistas da ética econômica interna dos judeus só têm pleno valor, como ocorre em toda ética antiga, com relação aos correligionários, e não aos de fora. De todo modo, as promessas de Jeová produziram, de fato, dentro do próprio judaísmo, uma forte tendência ao moralismo do ressentimento. Mas seria muito errônea a idéia de que a necessidade de salvação, a teodicéia ou a religiosidade congregacional nasçam unicamente sobre o solo das camadas negativamente privilegiadas ou até exclusivamente do ressentimento, sendo, portanto, nada mais que o produto de uma "rebelião de escravos na área da moral". Isto nem se aplica ao cristianismo primitivo, apesar de que suas promessas se dirigem, com maior ênfase, precisamente aos espiritual e materialmente "pobres". É possível, antes, reconhecer, no contraste entre a profecia de Jesus e suas conseqüências imediatas, os efeitos inevitáveis da desvalorização e ruptura das leis rituais (que propositalmente pretendiam um fechamento para fora) e, portanto, da *dissolução* do vínculo entre a religiosidade e a condição dos crentes como povo-pária, isolado ao modo de uma casta. Sem dúvida, a profecia cristã primitiva contém traços muito específicos de "retribuição" no sentido de um futuro equilíbrio entre o destino pessoal (mais evidente na lenda de Lázaro) e a vingança que será obra de Deus. E o reino de Deus é também neste caso um reino terreno, no início claramente destinado especialmente ou pelo menos em primeiro lugar aos judeus, pois estes crêem desde os tempos mais remotos no verdadeiro Deus. Mas precisamente o ressentimento típico e profundo do povo-pária é o que acaba eliminado pelas conseqüências das novas promessas religiosas. E o perigo constituído pela riqueza para as possibilidades de salvação não tem, de modo algum, bases no ascetismo, pelo menos nos componentes transmitidos como autêntica prédica de Jesus, e muito menos pode ser motivado pelo ressentimento — como mostram os testemunhos sobre as relações de Jesus com os publicanos (na Palestina, em sua maioria, pequenos usurários). Para isso, a indiferença em relação ao mundo é demasiadamente grande perante a força das esperanças escatológicas. No entanto, se quer tornar-se "perfeito", isto é, *discípulo*, o jovem rico tem de renunciar incondicionalmente ao "mundo". Mas diz-se expressamente que com Deus, ainda que difícil, tudo é possível, mesmo a salvação do rico que não consegue renunciar a seus bens. "Instintos proletários" são tão alheios ao profeta do amor acósmico — que traz aos espiritual e materialmente pobres a feliz

mensagem da proximidade imediata do reino de Deus e da liberdade do poder dos demônios — , quanto, por exemplo, a Buda — para quem a separação absoluta do mundo é o pressuposto incondicional da salvação. Em nenhum outro lugar, os limites da importância do "ressentimento" e a problemática da aplicação demasiadamente universal do esquema da "repressão" mostram-se mais claramente do que no erro de Nietzsche ao aplicar seu esquema também ao exemplo, totalmente inadequado, do budismo. Este, porém, é o contrário mais radical de todo moralismo de ressentimento; é a doutrina de salvação de uma camada de intelectuais, recrutada no princípio quase exclusivamente das castas privilegiadas, em especial da guerreira, e que, cheia de orgulho e distinção, despreza as ilusões tanto deste mundo quanto do além e, no melhor dos casos, pode ser comparada, sob o aspecto da proveniência social, com a doutrina de salvação helenística, sobretudo a neoplatônica, mas também com a maniqueísta ou a gnóstica, por mais profundamente que difiram estas do primeiro. A quem não quer a salvação para o nirvana o *bhikshu* budista deixa o mundo inteiro, inclusive o renascimento no paraíso. Precisamente este exemplo mostra que a necessidade de salvação e a religiosidade ética têm ainda outra fonte além da situação social dos negativamente privilegiados e do racionalismo da burguesia condicionado pela situação prática da vida: o intelectualismo puro, especialmente as necessidades metafísicas do espírito que é levado a meditar sobre questões éticas e religiosas, não pela miséria material mas pela necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos com *sentido* e de definir sua posição perante este.

Em grau extremamente amplo, o destino das religiões foi condicionado pelos diferentes caminhos que o intelectualismo tomou nesse processo e pelas relações diversas deste com o sacerdócio e os poderes políticos, e essas circunstâncias, por sua vez, foram condicionadas pela proveniência da camada que, em grau específico, era portadora do intelectualismo. Esta foi inicialmente o próprio *sacerdócio*, particularmente quando transformado numa corporação de literatos, em virtude do caráter dos escritos sagrados e da necessidade de interpretá-los e de ensinar seu uso correto. Isto não ocorreu nas religiões dos povos urbanos da Antiguidade, especialmente na dos fenícios, helenos e romanos, tampouco na ética chinesa. Nestes povos, o pensamento propriamente teológico (Hesíodo), desenvolvido por esta razão apenas em grau muito modesto, e todo pensamento metafísico e ético caiu nas mãos de não-sacerdotes. O exato oposto ocorreu na Índia, no Egito e na Babilônia, com os seguidores de Zaratustra, no islã e no cristianismo antigo e medieval, e, no que se refere à teologia, também no moderno. O sacerdócio egípcio, o do zaratustrismo, o do cristianismo antigo, temporariamente, o bramânico, durante a época védica — isto é, antes do nascimento da filosofia do Upanichade e da do ascetismo leigo —, bem como, em grau menor, com freqüentes interrupções por parte da profecia leiga, o judaico e, em grau quase igualmente limitado e com interrupções por parte da especulação sufista, o islâmico, souberam monopolizar, em grau muito forte, o desenvolvimento da metafísica e da ética religiosa. Ao lado dos sacerdotes ou em lugar deles, em todos os ramos do budismo, no islã e no cristianismo medieval, foram sobretudo os monges ou os círculos orientados em sentido monacal aqueles que ocuparam e cultivaram literalmente não apenas o pensamento teológico e ético como também o metafísico e partes consideráveis do científico, como tal, além de cuidar da produção de obras literárias. O fato de os cantores terem feito parte do grupo de pessoas importantes dentro do culto condicionou a inclusão da poesia épica, lírica e satírica da Índia nos Vedas e a da poesia erótica de Israel nos escritos sagrados, [e] afinidade psicológica da emoção mística e inspiracional com a emoção poética condicionou o papel do místico na lírica do Oriente e do Ocidente. Mas o que importa aqui não é a produção literária com suas características, mas o caráter

específico assumido pela própria religiosidade em virtude da peculiaridade das camadas intelectuais que influem sobre ela. A influência do sacerdócio, mesmo quando este era o portador principal da literatura, teve intensidade muito diversa, dependendo das camadas não-sacerdotais que teve de enfrentar e de sua própria posição de poder. A mais forte influência especificamente sacerdotal encontra-se no desenvolvimento ulterior da religiosidade do zaratustrismo, bem como na egípcia e na babilônica. O judaísmo da época deuteronômica e do exílio tem um caráter profético, mas também ao mesmo tempo fortemente sacerdotal. Para o das épocas posteriores, é o rabino, em vez do sacerdote, a figura decisiva. A religiosidade cristã do fim da Antiguidade e da alta Idade Média e, mais tarde, a da Contra-Reforma possui caráter fortemente sacerdotal, além de monacal. Intensa influência pastoral marca a religiosidade do luteranismo e também a do calvinismo primitivo. O bramanismo impregnou o hinduísmo em grau extraordinariamente forte, pelo menos no que se refere à substância de seus componentes institucionais e sociais, sobretudo o sistema de castas, que nasceu por toda parte onde apareceram os brâmanes e cuja hierarquia social é condicionada, em última instância, pela posição atribuída por estes a cada casta. O budismo em todas suas variedades, particularmente o lamaísmo, é totalmente influenciado pelo monacal; em grau menor, também assim se encontram amplas camadas da religiosidade cristã oriental. Mas o que nos interessa aqui, especialmente, é a relação da inteligência não-sacerdotal, isto é, além da monacal [particularmente] a leiga, com a sacerdotal, e as relações das camadas intelectuais com os diversos tipos de religiosidade e a posição delas dentro das comunidades religiosas. Chegamos a observar, sobretudo, o fato fundamentalmente importante de que todas as grandes doutrinas religiosas asiáticas são criações de intelectuais. A doutrina de salvação do budismo, bem como a do jainismo e todas as doutrinas afins foram sustentadas por intelectuais nobres com formação védica (ainda que nem sempre no sentido de especialização), que fez parte da educação nobre da Índia, sobretudo por membros da nobreza Kshatriya, que se sentia em oposição à bramânica. Na China, tanto os portadores do confucionismo, começando pelo próprio fundador, quanto Laotse, considerado oficialmente o fundador do taoísmo, eram ou funcionários com formação clássico-literária ou filósofos com formação correspondente. Quase todas as tendências principais da filosofia helênica encontram sua réplica tanto na China quanto na Índia, ainda que muitas vezes bastante modificada. O confucionismo, como ética vigente, é sustentado principalmente pela camada de pretendentes a cargos públicos, com formação clássico-literária, enquanto que o taoísmo, por outro lado, transformou-se numa prática mágica popular. As grandes reformas do hinduísmo foram realizadas por intelectuais nobres, com formação bramânica, ainda que, mais tarde, a formação congregacional tenha caído parcialmente nas mãos de membros de castas inferiores, diferindo, portanto, nesse aspecto: da reforma eclesiástica no norte da Europa, que também partiu de homens com formação clerical; da Contra-Reforma católica que, no princípio, se apoiou em jesuítas com formação dialética, como Salmerón e Laynez; e da reestruturação da doutrina islâmica (al Ghazzâlî), que fundiu a mística com a ortodoxia e cuja direção permaneceu, em parte, com a hierarquia oficial e, em parte, com uma aristocracia de funcionários com formação teológica. Do mesmo modo, as doutrinas de salvação do maniqueísmo e do gnosticismo do Oriente Próximo eram específicas religiões de intelectuais, no que se refere tanto a seus criadores quanto à maioria de seus portadores e ao caráter de sua doutrina de salvação. Pois, apesar de todas as diferenças, são em todos estes casos camadas intelectuais muito sofisticadas relativamente, com formação filosófica, correspondentes mais ou menos às escolas filosóficas helênicas ou ao tipo mais aperfeiçoado da formação universitária monacal ou da secular-humanista do fim da Idade Média, que constituem os portadores da ética ou doutrina

de salvação em questão. Dentro de determinada situação religiosa, as camadas intelectuais podem então constituir um empreendimento com caráter de escola, semelhante, por exemplo, à academia platônica e às escolas helênicas de filosofia afins e, neste caso, como aquelas, não tomam oficialmente posição alguma em relação à prática religiosa existente, mas também não se afastam dela diretamente, mas dão-lhe uma nova interpretação filosófica ou simplesmente a ignoram. Por sua vez, os representantes oficiais do culto, isto é, na China, os funcionários estatais encarregados dos deveres do culto ou, na Índia, os brâmanes, trataram essas doutrinas como ortodoxas ou (como, por exemplo, as doutrinas materialistas, na China, e a filosofia dualista Sâmkhya na Índia), como heterodoxas. Estes movimentos de orientação sobretudo científica e só indiretamente relacionados com a religiosidade prática não nos interessam em pormenor neste contexto. O que nos interessa são os movimentos já mencionados que, diferentemente dos últimos, se dirigem especialmente à criação de uma ética religiosa e cujos paralelos mais próximos estão representados, na Antiguidade ocidental, pelos pitagóricos e pelos neoplatônicos — movimentos intelectuais, portanto, que ou provêm exclusivamente das camadas socialmente privilegiadas ou pelo menos são dirigidos ou predominantemente influenciados por pessoas procedentes destas camadas.

O desenvolvimento de uma religiosidade de salvação pelas camadas socialmente privilegiadas de um povo ocorre, em regra, de modo mais eficaz quando estas estão desmilitarizadas e excluídas da possibilidade ou do interesse em atividades políticas. Por isso, essa religiosidade aparece tipicamente quando as camadas dominantes, aristocráticas ou burgueses, ou foram afastadas da vida política por um poder estatal unitário burocrático-militarista ou quando elas mesmas, por motivos quaisquer, se retiraram da política, isto é, quando o desenvolvimento de sua cultura intelectual até suas últimas conseqüências íntimas, no pensamento e na psique, ganhou para eles mais importância do que a atividade prática mundana externa. Mas não é que nasçam somente nessa situação. Ao contrário, as correspondentes concepções conceituais podem desenvolver-se precisamente em tempos política e socialmente agitados, como conseqüência de uma reflexão sem pressupostos. Mas essas tendências, inicialmente subterrâneas somente alcançam uma posição dominante com o início da despolitização dos intelectuais. O confucionismo, a ética de uma burocracia poderosa, desaprova toda doutrina de salvação. O jainismo e o budismo — o contraste radical da adaptação ao mundo confucionista — foram a manifestação palpável de uma concepção intelectualista radicalmente antipolítica, pacifista e adversa ao mundo. Mas não sabemos se o número, às vezes considerável, de seus adeptos na Índia cresceu em virtude de acontecimentos com efeito despolitizador. O particularismo dos pequenos príncipes indianos, antes dos tempos de Alexandre, que carecia de qualquer conteúdo político e se opunha à unidade imponente do bramanismo, então em expansão por toda parte, era propício para levar os círculos intelectualmente formados da nobreza a procurarem seus interesses fora da política. Por isso, a renúncia ao mundo, prescrita ao brâmane como *vânaprastha*, e a garantia de seu sustento na velhice que, para o povo, era uma instituição sagrada, encontraram sua continuação no desenvolvimento dos ascetas não-bramânicos (*sramanas*) — a não ser que, ao contrário, a recomendação da renúncia ao mundo, feita ao brâmane que avista o filho de seu filho, seja o mais recente dos dois fenômenos e tenha sido adotada pelos brâmanes. Em todo caso, os *sramanas*, como portadores de um carisma ascético, superaram logo, na avaliação do povo, o sacerdócio oficial. O apoliticismo monacal dos nobres já era, nesta forma, endêmico na Índia desde os tempos mais antigos, muito antes de terem nascido as doutrinas de salvação filosóficas apolíticas. As religiões de salvação do Oriente Próximo, de caráter seja mistagógico, seja profético, bem como as doutrinas de salvação orientais e helênicas, sustentadas

pelo intelectualismo leigo, sejam estas de caráter mais religioso ou mais filósofico, são quase sem exceção (desde que atinjam as camadas socialmente privilegiadas) conseqüência do afastamento forçado ou voluntário das camadas cultas da influência e da atividade políticas. A religião babilônica, penetrada por elementos de proveniência extrababilônica, somente voltou-se para a religiosidade de salvação no mandeísmo, e a religiosidade intelectual do Oriente Próximo o fez primeiro ao participar no culto de Mitra e outros cultos soteriológicos, e, mais tarde, no gnosticismo e no maniqueísmo, e também aqui depois de esmorecer todo interesse político da camada culta. Uma religiosidade de salvação sempre existiu na camada intelectual helênica, mesmo antes da seita pitagórica. Mas não ocupou uma posição dominante em suas partes politicamente decisivas. O sucesso da propaganda dos cultos de salvação e da doutrina de salvação filosófica, nos círculos leigos nobres da última época do helenismo e da romana, caminha paralelamente ao afastamento definitivo dessas camadas da atividade política. E o chamado interesse "religioso", tão eloqüente, de nossas camadas intelectuais alemãs de hoje em dia está numa conexão muito íntima com decepções políticas e um desinteresse político assim condicionado.

A ânsia de salvação nobre, procedente das classes privilegiadas, representa, em geral, a disposição à mística de "iluminação", a ser analisada mais tarde, que está concatenada com uma qualificação de salvação especificamente intelectualista. Daí resulta uma forte desclassificação do natural, do corporal, do sensual, como — segundo a experiência psicológica — tentação de afastar-se desse caminho de salvação específico. Algum papel (que a psicopatologia atual ainda não parece captar sob regras unívocas) cabe nisto também, por vezes, à intensificação, ao exigente refinamento e, ao mesmo tempo, à repressão da sexualidade normal em favor de reações substitutivas, devido à condução de vida do indivíduo que nada mais pretende ser que um intelectual, como parecem demonstrar, de forma palpável, certos fenômenos, particularmente dos mistérios gnósticos — sublimados substitutivos masturbatórios das orgias dos camponeses. Com estas condições, puramente psicológicas, de uma irracionalização do religioso cruza-se a natural necessidade racionalista do intelectualismo de compreender o mundo como um cosmos pleno de sentido, cujo produto são tanto a doutrina indiana do carma (à qual voltaremos mais tarde) e sua variação budista quanto, por exemplo, em Israel o Livro de Jó, com sua provável origem em círculos intelectuais nobres, as colocações de problemas afins na literatura egípcia, a especulação gnóstica e o dualismo maniqueísta.

Quando a religiosidade em questão se torna religião de massas, a proveniência intelectualista de uma doutrina de salvação, bem como a de uma ética, tem quase sempre a conseqüência de que, dentro da religiosidade oficial, popularizada, modificada em sentido mágico-soteriológico e adaptada às necessidades dos não-intelectuais, nasce ou uma doutrina esotérica ou, pelo menos, uma ética estamental nobre para atender às necessidades dos intelectualmente formados. Isso ocorre na ética estamental confuciana da burocracia, totalmente estranha à salvação, ao lado da qual continuam existindo a magia taoísta e a graça sacramental e ritual budista como religiosidades populares petrificadas, desprezadas pelos detentores da formação clássica. O mesmo se dá com a ética de salvação budista do estamento monacal, ao lado da feitiçaria e idolatria dos leigos, da persistência da magia tabuísta e do novo desenvolvimento da religiosidade soteriológica hinduísta. Ou então a religiosidade intelectual assume a forma da mistagogia, com uma hierarquia de consagrações — como na gnose e nos cultos afins —, de cuja obtenção fica excluído o "pístico" não-iluminado.

A salvação que o intelectual busca sempre é uma salvação de "aflição íntima" e, por isso, por um lado, de caráter mais estranho à vida, porém, por outro, de caráter

mais profundo e sistemático do que a salvação da miséria concreta que é própria das camadas não-privilegiadas. O intelectual, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, procura dar a seu modo de viver um "sentido" coerente, portanto, uma "unidade" consigo mesmo, com os homens, com o cosmos. Para ele, a concepção do "mundo" é um problema de "sentido". Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, "desencantando" assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente "são" e "acontecem", mas nada "significam", tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da "condução de vida", como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um "sentido".

Os conflitos deste postulado com as realidades do mundo e suas ordens e com as possibilidades de viver nele condicionam a específica fuga do mundo dos intelectuais, que tanto pode ser uma fuga rumo ao isolamento, ou — mais modernamente — à "natureza" intocada pelas ordens humanas (Rousseau) e a um romanticismo adverso ao mundo, quanto uma fuga para o "povo" intocado pelas convenções humanas (o *narodnitchestvo* russo), ou tender mais à contemplação ou a um ascetismo ativo, procurar mais a salvação individual ou uma transformação coletiva e ético-revolucionária do mundo. Todas estas tendências igualmente acessíveis ao intelectualismo apolítico podem também manifestar-se como doutrinas de salvação religiosas e ocasionalmente o fizeram. O caráter específico da religiosiade de intelectuais, de querer fugir do mundo, tem aqui uma de suas razões.

Mas esse tipo filosófico de intelectualismo, cujos portadores são, em regra, as classes social e economicamente asseguradas, sobretudo a aristocracia apolítica, rentistas, funcionários públicos, beneficiários de prebendas eclesiásticas, monacais, universitárias e outras, não é o único e muitas vezes não tem relevância particularmente religiosa. Ao lado dele existe o intelectualismo proletaróide, ligado, por toda parte, ao intelectualismo nobre por formas intermediárias e que somente difere deste pela tendência típica de seu sentido. Representantes dele são os pequenos funcionários e prebendados de todos os tempos, muitas vezes à beira da existência mínima e dotados de uma educação considerada subalterna, os escribas, não pertencentes às camadas privilegiadas — em tempos quando o escrever era uma profissão especial —, os professores elementares de todas as espécies, os cantores, leitores, narradores e recitadores ambulantes e semelhantes profissões livres proletaróides. Sobretudo, porém, a inteligência autodidata das camadas negativamente privilegiadas, como a representam na Europa moderna, de forma mais clássica, a inteligência camponesa proletaróide da Rússia, no leste, e, no oeste, a inteligência proletária socialista e anarquista, mas da qual são outro exemplo — ainda que com conteúdos totalmente diferentes — os camponeses holandeses com seu profundo conhecimento da Bíblia, ainda na primeira metade do século XIX, os pequenos-burgueses puritanos da Inglaterra, no século XVII, bem como os oficiais artesanais religiosamente interessados de todos os tempos e povos e, sobretudo, como outro exemplo clássico, os judeus piedosos (fariseus, chasideus e, em geral, a grande massa dos judeus piedosos que lêem os livros sagrados todos os dias). Na medida em que se trata aqui de um intelectualismo-"pária" — como no caso de todos os pequenos beneficiários proletaróides de prebendas, dos camponeses russos e dos mais ou menos "ambulantes" —, sua intensidade deve-se ao fato de que as camadas situadas fora ou no nível mais baixo da hierarquia social encontram-se, por assim dizer, no ponto arquimediano em relação às convenções sociais, no que se refere tanto às ordens externas quanto às opiniões habituais. Por isso, são capazes de tomar uma posição originária, desvinculada daquelas convenções, com respeito ao "sentido" do cosmos e de nutrir um forte sentimento ético e religioso, não obstruído por considerações materiais. Na medida em que pertencem às classes médias, como

as camadas religiosamente autodidatas da pequena burguesia, sua necessidade religiosa costuma tomar um rumo ético-rigorista ou ocultista. O intelectualismo dos oficiais artesanais encontra-se entre estas duas tendências, e sua importância consiste na qualificação do artesão ambulante para ser missionário.

Na Ásia oriental e na Índia falta quase totalmente, pelo que se sabe, o intelectualismo-pária e o da pequena burguesia, porque falta o sentimento de comunidade da burguesia urbana, que é condição prévia do segundo, e a emancipação da magia, que é condição prévia de ambos. Suas *gâthâs* tomam mesmo as formas de religiosidade nascidas sobre o solo das castas inferiores, em sua grande maioria, dos brâmanes. Na China, não existe nenhum intelectualismo autônomo, não-oficial, ao lado da formação confuciana. O confuciosnimo é, portanto, a ética do "homem distinto", do *gentleman* (como já Dvořak traduz acertadamente). É expressamente uma ética estamental, ou, mais corretamente, um sistema de regras de etiqueta de uma camada nobre com formação literária. Semelhante é a situação no antigo Oriente e no Egito; ali, o intelectualismo dos escribas, desde que levou a reflexões ético-religiosas, pertence, sem dúvida, ao tipo do intelectualismo que, às vezes apolítico, é em todo caso nobre e combate a ignorância cultural. As coisas são diferentes em Israel. O autor do Livro de Jó pressupõe como portadoras do intelectualismo nobre as linhagens aristocráticas. A sabedoria proverbial e tudo que lhe é afim revelam já na forma seu caráter fortemente influenciado pela internacionalização e pelo contato entre as camadas apolíticas com nível cultural elevado, tal como ocorreu no Oriente depois de Alexandre: os Provérbios apresentam-se, em parte, diretamente como produtos de um rei não-judaico, assim como toda literatura atribuída a "Salomão" tem algo de um caráter cultural internacional. Quando no livro de Sirac se quer salientar a sabedoria dos ancestrais em face da helenização, precisamente isso prova a existência daquela tendência. E, como ressalta com razão Bousset, o "escriba" daquela época, segundo o livro de Sirac, é um *gentleman*, um homem culto e bastante viajado; todo o livro é permeado — como também observa Meinhold — por uma clara tendência contra os "ignorantes": como pode o camponês, o ferreiro, o oleiro possuir aquela "sabedoria" que somente quem tem ócio para dedicar-se à reflexão e aos estudos pode alcançar? Designa-se Esdras como o "primeiro escriba", mas, por um lado, é muito mais antiga a posição influente dos indivíduos religiosamente interessados que se reúnem em torno dos profetas, ideólogos sem os quais teria sido impossível a imposição do Deuteronômio, e, por outro, é muito mais recente do que a deste criador oficial da teocracia, autorizado pelo rei dos persas, a posição eminente — praticamente quase igual à do mufti do islã — dos escribas, isto é, dos intérpretes dos mandamentos divinos que entendem o hebraico. A posição social dos escribas, sem dúvida, experimentou mudanças. Na época do reino dos macabeus, a piedade — no fundo, uma sabedoria prática, bastante prosaica, algo como, por exemplo, a xenofilia — é idêntica à "educação"; esta (*musar*, παιδεία) é o caminho da virtude, considerada, no mesmo sentido dado pelos helenos, algo que pode ser ensinado. Mas, já naquele tempo, o intelectual piedoso, bem como a maioria dos salmistas, sente-se numa forte oposição contra os ricos e altivos, entre os quais é rara a fidelidade à lei divina. Constituem, no entanto, uma classe socialmente equiparada à dos últimos. As escolas de escribas do tempo de Herodes, ao contrário, na situação de crescente opressão e tensão íntimas devidas à dominação estrangeira evidentemente inamovível, produziram uma camada proletaróide de intérpretes da lei que, na função de curas de alma, pregadores e professores nas sinagogas — também no sinédrio houve representantes — influenciaram de modo decisivo a piedade popular dos judeus unidos nas congregações e estritamente fiéis à lei (*chaberîm*) no sentido dos *peruschîm* (fariseus); esse tipo de prática profissional tem sua continuação no funcionalismo congrega-

cional dos rabinos da época talmúdica. Em oposição [àqueles intelectuais piedosos], as [escolas de escribas] deram lugar a uma divulgação enorme do intelectualismo pequeno-burguês e pária, como não se encontra em outro povo: a dominação amplamente divulgada da arte de escrever bem como a educação sistemática no pensamento casuístico, por uma espécie de "escolas primárias públicas", já foram consideradas por Filo qualidades específicas dos judeus. A influência desta camada foi o que levou a burguesia judaica urbana a substituir a atividade profética pelo culto da fidelidade à lei e dos estudos dos escritos sagrados.

Esta camada intelectual popular judaica, totalmente estranha a todo culto de mistérios, encontra-se num nível social muito mais baixo do que a dos filósofos e mistagogos da sociedade helenística do Oriente Próximo. Mas, sem dúvida, existiu também no Oriente helenístico, já nos tempos anteriores à era cristã, um intelectualismo que permeava as diferentes camadas sociais e, mediante alegoria e especulação, produziu, nos diversos cultos de salvação sacramentais e nas consagrações, uma dogmática soteriológica semelhante àquela criada pelos órficos, que também, em sua grande maioria, eram membros das camadas médias. Pelo menos um escriba da diáspora, como Paulo, deve ter conhecido e odiado esses mistérios e especulações soteriológicos — o culto de Mitra era divulgado, na Cilícia do tempo de Pompeu, como religião de piratas, embora só esteja documentado em inscrições da época pós-cristã encontradas em Tarso. Provavelmente houve também ao lado do judaísmo, sobretudo nas províncias, durante muito tempo esperanças soteriológicas de natureza e proveniência mais diversas; de outro modo não se poderia ter encontrado, ao lado dos monarcas futuros de um povo judaico dominador, o rei dos pobres montado num burro, nem ter sido concebida a idéia do "filho do homem" (visivelmente uma construção gramatical semítica). Mas em toda soteriologia complicada, que desenvolve abstrações, abre perspectivas cósmicas e vai além do mito puramente orientado por um fenômeno natural ou da simples profecia de um bom monarca futuro que já se encontra oculto em algum lugar, participa sempre, de algum modo, o intelectualismo leigo, nobre ou pária, conforme o caso.

Aquele cultivo das escrituras judaicas e o intelectualismo pequeno-burguês que fomenta penetraram, a partir do judaísmo, também no cristianismo primitivo. Paulo, um artesão, como o eram, ao que parece, muitos dos escribas do judaísmo tardio, em forte contraste com a doutrina de sabedoria da época siracídica, dirigida contra a ignorância cultural, é um destacado representante do tipo (só que ele tem outras qualidades, mais específicas do que esta); sua *gnosis*, apesar de estar muito distante daquilo que por ela entendeu o intelectualismo especulativo helenístico-oriental, pôde mais tarde oferecer pontos de referência ao marcionismo. Aquele elemento do intelectualismo que está no orgulho de pensar que somente os chamados por Deus entendem o sentido das parábolas do Mestre apresenta-se também de forma muito marcante quando ele se orgulha de que o verdadeiro conhecimento é "para os judeus um escândalo e para os helenos uma loucura". Também seu dualismo da "carne" e do "espírito", apesar de incorporado numa concepção diferente, é, portanto, afim com a posição da soteriologia típica de intelectuais em relação à sensualidade; parece haver um conhecimento, provavelmente um tanto superficial, da filosofia helênica. E sobretudo sua conversão não é meramente uma visão no sentido de uma percepção alucinatória mas, ao mesmo tempo, no sentido de uma percepção íntima e pragmática da conjugação do destino pessoal do ressuscitado e das concepções gerais, que bem conhecia, da soteriologia oriental e de suas pragmáticas de culto, na qual se encaixam, para ele, as promessas da profecia judaica. Suas epístolas, pela argumentação, são exemplos altamente típicos da dialética do intelectualismo pequeno-burguês: é surpreendente o grau de "imaginação lógica" que um escrito como a *Epístola aos Romanos* pressupõe

nas camadas às quais se dirige e, sem dúvida alguma, o que na verdade foi acolhido naquele tempo não foi sua doutrina de justificação, mas sim suas concepções da relação entre inspiração e congregação e o modo de adaptação relativa às circunstâncias cotidianas do mundo circundante. Mas a fúria desenfreada, precisamente contra ele, dos judeus da diáspora, aos quais seu método dialético tinha que parecer um vil abuso da formação pelas escrituras, mostra como aquele método correspondia exatamente ao tipo desse intelectualismo pequeno-burguês. Este tem ainda sua continuação na posição carismática dos "mestres" (διδάσκαλοι), nas primitivas congregações cristãs (ainda na *Didakhe*), e Harnack encontra, na *Epístola aos Hebreus*, um exemplo de seu método exegético. Depois, ao destacar-se de modo cada vez mais forte o monopólio dos bispos e presbíteros na direção espiritual das congregações, desapareceu e seu lugar foi ocupado pelo intelectualismo dos apologistas e depois pelo dos Padres da Igreja e dogmáticos, com educação helenista e quase todos membros do clero, e dos imperadores, teologicamente diletantes, até que, por fim, no Oriente, depois de triunfar nas lutas dos iconoclastas, se impuseram os monges, recrutados das camadas sociais mais baixas, não-helênicas. Nunca foi possível exterminar totalmente, na igreja do Oriente, aquele tipo de dialética formalista que era comum a todos esses círculos, junto com o ideal de divinização própria, meio intelectualista, meio mágico-primitivo. Mas o decisivo para o destino do cristianismo primitivo foi a circunstância de ele ser, pelo modo como nasceu, por seu portador típico e pelo conteúdo de sua condução religiosa da vida que este considera decisivo nele uma doutrina de salvação, a qual, apesar de ter em comum com o esquema oriental geral alguns elementos de seu mito soteriológico, de ter tomado outros modificando-os diretamente e de Paulo ter adotado o método dos escribas judaicos, *se opôs*, desde o princípio, conscientemente e do modo mais conseqüente, ao intelectualismo. Tomou posição tanto contra a erudição judaica ritual-jurídica quanto contra a soteriologia da aristocracia intelectual gnóstica, e mais ainda contra a filosofia da Antiguidade. É característico do cristianismo desaprovar a degradação gnóstica dos "písticos", sustentar que são os "pobres de espírito" e não os "sábios" os cristãos exemplares, que o caminho da salvação não passa pelo conhecimento adquirido, seja o da lei, seja o dos fundamentos cósmicos e psicológicos da vida e do sofrimento, ou o das condições da vida no mundo, ou dos significados secretos dos ritos, ou dos destinos futuros da alma no além — tudo isso e, ainda, que a circunstância de que uma parte essencial da história eclesiástica interna da cristandade antiga, inclusive a criação dos dogmas, representa uma autodefesa contra o intelectualismo, em todas suas formas. Se se quisesse apresentar sumariamente num tópico as camadas portadoras e propagadoras das chamadas religiões universais, seriam estas, para o confucionismo, os burocratas ordenadores do mundo; para o hinduísmo, os magos ordenadores do mundo; para o budismo, os monges que perambulam pelo mundo; para o islã, os guerreiros que subjugam o mundo; para o judaísmo, os comerciantes ambulantes; para o cristianismo, os oficiais artesanais ambulantes, e todos eles não como expoentes de suas profissões ou de "interesses de classe" materiais, mas sim como portadores ideológicos de uma ética ou doutrina de salvação que se enlaçava com maior facilidade com sua situação social.

O islã, fora das escolas oficiais de direito e teologia e do florescimento temporário de interesses científicos, somente poderia ter experimentado uma irrupção intelectualista junto com a penetração do sufismo. Mas este não estava orientado em tal sentido; precisamente o traço racional falta totalmente à piedade popular dos dervixes, e apenas algumas poucas seitas heterodoxas do islã, ainda que bastante influentes em certas ocasiões, tinham caráter especificamente intelectualista. De resto desenvolveu ele, do mesmo modo que o cristianismo medieval, em suas escolas superiores, rudimentos de uma escolástica.

Não cabe expor aqui como eram as relações entre o intelectualismo e a religiosidade no cristianismo medieval. Em todo caso, a religiosidade, em seus efeitos sociologicamente relevantes, não foi orientada por forças intelectualistas, e a forte atuação do racionalismo monacal desenvolvia-se na área dos conteúdos culturais e somente poderia ser esclarecida mediante uma comparação do monacato ocidental com o oriental e asiático que apenas poderemos realizar mais tarde, num esboço muito conciso. Pois é sobretudo na peculiaridade de seu monacato que se fundamenta a peculiaridade da atuação cultural da igreja do Ocidente. A Idade Média ocidental não conheceu (pelo menos não em grau relevante) um intelectualismo religioso leigo de caráter pequeno-burguês, nem um intelectualismo-pária. Existiu, ocasionalmente, dentro das seitas. O papel das camadas cultas nobres, dentro do desenvolvimento eclesiástico, não era insignificante. As camadas cultas imperialistas da época carolíngia, da otônica e da sálico-stáufica atuavam no sentido de uma organização cultural imperial-teocrática, bem como o faziam os monges josefitas na Rússia do século XVI; mas sobretudo o movimento de reforma gregoriano e a luta pelo poder dos papas fundamentavam-se na ideologia de uma camada nobre de intelectuais que, em união com a burguesia nascente, fazia frente aos poderes feudais. Com a extensão crescente da formação universitária e as pretensões do papado de monopolizar, para fins fiscais ou de pura patronagem, a atribuição do enorme número de prebendas que constituíam o fundamento econômico dessa camada, a camada cada vez mais ampla de interessados nessas prebendas foi-se afastando do poder papal, primeiro principalmente por interesses de monopólio econômicos e nacionalistas e, em seguida, após o cisma, também ideologicamente, tornando-se uma das "portadoras" do movimento de reforma conciliar e, mais tarde, do humanismo. Não cabe examinar aqui a sociologia dos humanistas que, de per si, não é sem interesse, sobretudo a da transformação da educação cavaleiresca e clerical numa educação condicionada em sentido cortesão e mecênico, com suas conseqüências. Sua atitude ambígua no cisma religioso foi condicionada sobretudo por motivos ideológicos. Na medida em que este grupo não se colocava ao serviço da formação das igrejas reformadas ou da Contra-Reforma, desempenhando nas igrejas, nas escolas e no desenvolvimento das doutrinas um papel organizador e sistematizador muito importante porém jamais decisivo, mas se tornou portador de uma religiosidade específica (na verdade, de toda uma série de tipos religiosos particulares), não houve conseqüências ulteriores duradouras. Em correspondência a seu nível de vida, as camadas humanistas com formação clássica eram contrárias à ignorância e ao sectarismo, desprezavam as disputas e sobretudo a demagogia dos sacerdotes e predicantes, tendo, portanto, idéias erasmianas e irenistas e sendo, já por isso, condenadas a uma crescente falta de influência.

Ao lado de um ceticismo sofisticado e um iluminismo racionalista, encontramos entre eles, sobretudo em solo anglicano, uma delicada religiosidade sentimental ou, como no círculo de Port Royal, um moralismo sério, muitas vezes ascético, ou, assim inicialmente na Alemanha e também na Itália, uma mística individualista. Mas a luta daqueles que participavam de seus interesses vitais econômicos e de poder, quando não diretamente violenta, foi conduzida com os meios de uma demagogia à qual aqueles círculos não podiam fazer frente. Sem dúvida, pelo menos aquelas igrejas que pretendiam pôr a seu serviço as camadas dominantes e sobretudo as universidades precisavam dos polemistas com formação clássica, isto é, teológica, e de uma camada de predicadores com formação semelhante. Dentro do luteranismo, em correspondência a sua aliança com o poder principesco, a combinação de cultura intelectual e atividade religiosa logo chegou a limitar-se substancialmente à teologia profissional. Dos círculos puritanos, ao contrário, zomba ainda o *Hudibras* por causa de sua ostensiva erudição filosófica. Mas nestes e, sobretudo, nas seitas batistas, o que lhes proporcionava inquebrantável

força de resistência não era o intelectualismo nobre, mas o plebeu e, às vezes (no caso dos batistas, nos inícios do movimento sustentado por oficiais artesanais ambulantes ou apóstolos), o intelectualismo-pária. Não existia aqui uma camada específica de intelectuais com condições especiais de vida; foi, depois de terminar o breve período dos predicantes missionários ambulantes, a classe média que acabou impregnada por essa tendência religiosa. A divulgação extraordinária do conhecimento da Bíblia e do interesse pelas controvérsias dogmáticas mais abstrusas e sublimes, mesmo entre a grande maioria dos camponeses, como a encontramos nos círculos puritanos do século XVIII, criou um intelectualismo religioso de massas que nunca mais encontrou seu igual e, nos tempos anteriores, somente pode ser comparado ao intelectualismo de massas do judaísmo tardio ou das congregações missionárias de Paulo. Na própria Inglaterra, logo decaiu, em oposição à Holanda, a partes da Escócia e às colônias americanas, depois de parecerem provadas e estabelecidas as esferas e possibilidades de poder nas lutas religiosas. Mas toda a peculiaridade do intelectualismo nobre anglo-saxônico, particularmente sua deferência tradicional em relação a uma religiosidade concebida de modo deísta-iluminista, indefinida mas nunca adversa à Igreja, recebeu naquela época seu caráter que não cabe expor aqui em seus detalhes. Constitui, porém, por ser condicionada pela posição tradicional da burguesia politicamente poderosa e por seus interesses moralistas, isto é, por um intelectualismo religioso plebeu, o contraste mais forte com o desenvolvimento do intelectualismo substancialmente cortesão e nobre dos países românicos em direção a uma atitude radicalmente adversa ou absolutamente indiferente em relação à Igreja. E ambos os desenvolvimentos, em última análise igualmente antimetafísicos, constituem um contraste com a formação religiosa nobre *alemã* não-política, tampouco apolítica ou antipolítica, condicionada por circunstâncias muito concretas e em pequena medida (e substancialmente de modo negativo) por circunstâncias de natureza sociológica, com uma orientação metafísica mas apenas pouco voltada para necessidades especificamente religiosas e muito menos ainda para necessidades de "salvação". O intelectualismo plebeu e pária da Alemanha, ao contrário, assim como o dos povos românicos, mas em contraste com o dos países anglo-saxônicos, nos quais, desde a época puritana, a religiosidade mais rigorosa não era de caráter institucional-autoritário mas antes sectário, tomou cada vez mais um rumo radicalmente anti-religioso, em definitivo desde o nascimento da crença socialista, economicamente escatológica.

Somente essas seitas anti-religiosas dispõem de uma camada de intelectuais desclassificada capaz, pelo menos temporariamente, de ser portadora de uma crença pseudo-religiosa na escatologia socialista. Quanto mais os economicamente interessados tomam em suas próprias mãos a defesa de seus interesses, tanto mais retrocede precisamente esse elemento "acadêmico"; a desilusão inevitável da glorificação quase supersticiosa da "ciência" como possível produtora ou, pelo menos, como profetisa da revolução social, violenta ou pacífica, no sentido da redenção da dominação de classe, faz o resto, e a única variante do socialismo, na Europa ocidental, que pode ser considerada realmente equivalente a uma crença religiosa — o sindicalismo — justamente por isso corre facilmente o risco de tornar-se uma espécie de esporte romântico de não-interessados.

O último grande movimento pseudo-religioso de intelectuais, sustentado por uma fé não-homogênea, mas comum em pontos importantes, foi o da inteligência revolucionária russa. A inteligência nobre, acadêmica e aristocrática estava nele ao lado do intelectualismo plebeu, representado pelo funcionalismo inferior proletaróide, bastante versado em seu pensamento sociológico e seus interesses culturais universais, especialmente pelos funcionários da administração autônoma (o chamado "terceiro elemento"), por

jornalistas, professores de escolas primárias, apóstolos revolucionários e uma inteligência camponesa nascida das específicas condições sociais russas. Isso teve como conseqüência o movimento baseado no direito natural e orientado sobretudo pelo comunismo agrário iniciado nos anos 70 do século XIX, com o nascimento do chamado *narodnitchestvo* (populismo), que, nos anos 90, em parte entrou numa controvérsia aguda com a dogmática marxista, em parte mesclou-se a ela em diversas formas e, em várias ocasiões, procurou primeiro firmar uma relação geralmente pouco clara com a religiosidade eslavófilo-romântica, depois com a religiosidade mística ou, pelo menos, com o entusiasmo religioso, mas que em algumas camadas da inteligência, não raro relativamente amplas, sob a influência de Dostoievski e Tolstoi, conduziu a um modo de vida pessoal ascético ou acósmico. De que forma este movimento, fortemente impregnado por uma inteligência proletaróide judaica, disposta a qualquer sacrifício, renascerá após a catástrofe da revolução russa (de 1905) é algo que ainda desconhecemos [em 1913 (N.T.)].

Na Europa ocidental, camadas religioso-iluministas criaram, já desde o século XVII, no âmbito cultural tanto anglo-saxônico quanto, recentemente, no francês, congregações unitaristas, deístas ou também sincretistas, ateístas e de igrejas livres, nas quais às vezes entraram em jogo concepções budistas (ou outras assim considerdas). Na Alemanha, elas encontraram com o tempo seu terreno quase nos mesmos círculos que a franco-maçonaria, isto é, entre os economicamente não-interessados, particularmente entre os professores universitários e igualmente entre ideólogos desclassificados e algumas camadas cultas meio ou totalmente proletárias. Por outro lado, a iluminação hinduísta (Brama-Samaj) e a persa, na Índia, constituem um produto do contato com a cultura européia. A importância prática para a cultura era maior no passado do que é atualmente. O interesse das camadas privilegiadas em conservar a religião existente como meio de domesticação, sua necessidade de distância e sua aversão contra o trabalho de elucidação das massas, o qual destrói seu prestígio, sua fundada descrença em que as confissões tradicionais, de cujo teor as novas interpretações constantemente extraem algo (a "ortodoxia", 10% ; os "liberais", 90%), possam ser substituídas por uma confissão nova que amplas camadas aceitem *literalmente* e, sobretudo, a indiferença desdenhosa para com os problemas religiosos e a igreja, cujas formalidades afinal pouco onerosas podem ser cumpridas sem grande sacrifício, pois todos sabem que são simples formalidades mais bem cumpridas pelos guardiães oficiais da ortodoxia e da convenção estamental, e o Estado as exige para se fazer carreira — tudo isso faz parecer muito escassas as possibilidades do nascimento de uma religiosidade congregacional séria. Mas a necessidade do intelectualismo literário, acadêmico ou cultivado nos cafés, de incluir no inventário de suas fontes de sensações e de seus objetos de discussão os sentimentos "religiosos", a necessidade de autores de escrever livros sobre esses interessantes problemas, e a, ainda muito mais eficaz, de editores engenhosos de vender esses livros, ainda que façam parecer que haja um "interesse religioso" amplamente divulgado, em nada mudam o fato de que de tais necessidades de intelectuais e de seu palavreado jamais nasceu uma religião nova e de que a própria moda que fez surgir esse assunto de conversa e de publicidade também o fará desaparecer.

§ 8. O problema da teodicéia

A idéia monoteísta de Deus e a imperfeição do mundo, p. 351. — Tipos puros da teodicéia: escatologia messiânica, p. 351. — Crença no além, crença na providência, crença na retribuição, crença na predestinação, p. 352. — As diferentes tentativas de resolver o problema da imperfeição do mundo, p. 354.

Rigorosamente "monoteístas" são, no fundo, somente o judaísmo e o islã, e este último apenas de forma atenuada, em virtude da penetração posterior do culto aos santos. Mas a trindade cristã, em oposição à concepção triteísta das trindades hinduístas, budistas tardias e taoístas, parece ser substancialmente monoteísta, enquanto que o culto das missas e dos santos do catolicismo está de fato muito próximo do politeísmo. Tampouco está todo deus ético necessariamente dotado de absoluta imutabilidade, onipotência e onisciência, em resumo, de qualidades absolutamente supramundanas. A especulação e o *pathos* [afeto, paixão (N.T.)] ético de profetas entusiasmados proporciona-lhes estas qualidades que, entre todos os deuses, com plena desconsideração das conseqüências, somente foram alcançados pelo deus dos profetas judaicos, que mais tarde se tornou também o deus dos cristãos e dos maometanos. Nem toda concepção ética de um deus conduziu a estas conseqüências ou a um monoteísmo ético; nem toda aproximação ao monoteísmo baseia-se numa intensificação dos conteúdos éticos da concepção de um deus; muito menos ainda, nem toda ética religiosa deu origem a um deus pessoal, supramundano, que cria todo ser do nada e governa tudo sozinho. Mas toda profecia especificamente ética, de cuja legitimação sempre faz parte um deus dotado de atributos de grande superioridade sobre o mundo, baseia-se normalmente em uma racionalização também da concepção do deus naquele sentido. A natureza e o sentido dessa superioridade, no entanto, podem ser muito diversos, e isto, em parte, deve-se a concepções metafísicas dadas e fixas e, em parte, é expressão dos concretos interesses éticos do profeta. Mas quanto mais próxima a concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa. O problema assim surgido da teodicéia está vivo tanto na literatura do antigo Egito quanto em Jó e Ésquilo, só que cada vez numa variação peculiar. Toda a religiosidade da Índia está por ele influenciada de um modo determinado pelas condições ali dadas: é que também uma ordem do mundo impessoal e supradivina, plena de sentido, tropeça com o problema de sua imperfeição. De alguma forma o problema faz parte universalmente das causas determinantes do desenvolvimento religioso e da necessidade de salvação. Não os argumentos das ciências naturais, mas a incompatibilidade de uma providência divina com a injustiça e imperfeição da ordem social foi apresentada ainda há poucos anos[1], numa pesquisa, por milhares de trabalhadores alemães como razão da impossibilidade de aceitar a idéia da existência de um deus.

O problema da teodicéia encontrou soluções diversas e estas estão numa relação muito íntima com a formação da concepção de deus e também com a das idéias de pecado e salvação. Examinaremos apenas os tipos mais "puros" possíveis, do ponto de vista racional.

Um modo de estabelecer o justo equilíbrio consiste na referência a uma compensação futura neste mundo: escatologias messiânicas. O processo escatológico consiste então numa transformação política e social deste mundo. Um herói poderoso, ou um deus, virá — logo, mais tarde, algum dia — e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo. Os sofrimentos da geração atual são conseqüências dos pecados dos antepassados, pelos quais o deus responsabiliza os descendentes do mesmo modo que, na vendeta, o assassino se vinga no clã inteiro e que, ainda, o papa Gregório VII excomungava os descendentes até a sétima geração. Pode acontecer também que apenas os descendentes dos piedosos, em virtude de sua piedade, chegarão a ver o

[1] Antes da Primeira Guerra Mundial. (Nota do organizador.)

reino messiânico. A renúncia, talvez necessária à própria experiência da salvação, não parecia nada estranho. Cuidar dos filhos era por toda parte uma tendência orgânica que apontava, através dos interesses próprios, pessoais, para um "além", pelo menos após a própria morte. Aos vivos cabe o cumprimento rigoroso e exemplar dos mandamentos divinos positivos, e isto, por um lado, para obter para si mesmos pelo menos o máximo de oportunidades durante a vida, em virtude da benevolência divina, e, por outro, para conquistar para seus descendentes a participação no reino da salvação. O "pecado" é um rompimento da fidelidade ao deus, uma renúncia apóstata às promessas divinas. O desejo de participação no reino messiânico leva à intensificação das atividades religiosas. Nasce uma enorme excitação religiosa quando parece iminente o advento do reino divino neste mundo. Sempre de novo aparecem profetas que o anunciam. No entanto, se demora demasiadamente esse advento, é quase inevitável a consolação com as esperanças de um futuro no "além".

A concepção de um "além" já está dada, em germe, na passagem da magia à crença nas almas. Mas nem sempre a existência das almas dos mortos se consolida na admissão de um reino especial dos mortos. Uma concepção muito corrente foi a da encarnação dos espíritos dos mortos em animais e plantas, diferente segundo o modo de viver e de morrer, segundo o clã e o estamento — a fonte das idéias da metempsicose. Quando se crê num reino dos mortos, primeiramente num lugar geograficamente remoto, mais tarde num lugar subterrâneo ou no céu, a vida das almas aí não é necessariamente eterna. As almas podem ser violentamente aniquiladas ou perecer por omissão de sacrifícios ou simplesmente morrer algum dia (ao que parece, a concepção chinesa antiga). Certa preocupação com o próprio destino após a morte surge, em correspondência com a "lei da utilidade marginal", quase sempre quando estão providas as mais fundamentais necessidades deste mundo e, por isso, limita-se inicialmente aos círculos dos nobres e proprietários. Só eles, e às vezes apenas os chefes e sacerdotes, nunca os pobres e raramente as mulheres, podem assegurar para si a existência no além e, para fazê-lo, freqüentemente não recuam nem diante das maiores despesas. É sobretudo seu exemplo que propaga a ocupação com as esperanças postas no além. Não se fala de uma "retribuição" no outro mundo. Quando surge essa idéia, trata-se em primeiro lugar apenas de falhas rituais que levam a desvantagens: é o que ocorre, em extensão mais ampla, ainda no direito sagrado da Índia. Quem infringe o tabu de casta sofre as torturas infernais. Somente o deus eticamente qualificado dispõe também dos destinos no além sob aspectos éticos. A distinção entre o inferno e o paraíso não surge só a partir desta concepção, mas é um produto relativamente tardio do desenvolvimento. Com a força crescente das esperanças postas no além, isto é, quanto mais a vida neste mundo, comparada àquela no além, é considerada uma forma de existência apenas provisória, quanto mais se concebe este mundo como algo criado por Deus a partir do nada, e por isso perecível, e o próprio criador como um ser submetido às finalidades e aos valores do além, orientando-se, portanto, as ações neste mundo cada vez mais pelo destino no além, tanto mais passa ao primeiro plano do pensamento o problema da relação principal de Deus com o mundo e sua imperfeição. As esperanças postas no além contêm às vezes uma inversão direta da concepção originária que fez da questão do além um assunto dos nobres e ricos, segundo a fórmula: "os últimos serão os primeiros". Mas mesmo nas concepções religiosas dos povos-párias esta inversão raramente é levada a cabo com conseqüência inequívoca. Desempenhava, porém, um papel importante, por exemplo, na ética judaica antiga, e a suposição de que o sofrimento, sobretudo o voluntário, apazigua a divindade e melhora as possibilidades no além encontra-se entretecida em muitas esperanças do além, desenvolvida por motivos muito diversos, talvez, em parte, a partir das provas de coragem da ascese heróica

e da prática de mortificação mágica. A regra, porém, sobretudo em religiões que estão sob a influência de camadas dominantes, é a idéia de que também no além não serão sem importância as diferenças estamentais deste mundo, uma vez que Deus as estabeleceu, idéia que ainda encontramos entre os monarcas cristãos "sacrossantos". A idéia especificamente ética, contudo, é a da "retribuição" dos bons e maus feitos concretos com base em um juízo dos mortos, e o processo escatológico é, portanto, em regra, um dia de juízo universal. Por isso, o pecado tem de assumir o caráter de um *crimen*, que pode então ser incluído numa casuística racional e pelo qual se deve dar alguma satisfação, neste mundo ou no além, para poder apresentar-se afinal justificado diante do juiz dos mortos. Os castigos e as recompensas deveriam ser graduados de acordo com a importância do mérito ou da falta — como de fato ocorre ainda em Dante —, não podendo, portanto, ser eternos. Mas, em vista da palidez e incerteza das possibilidades do além perante a realidade deste mundo, os profetas e sacerdotes consideravam quase sempre impossível a renúncia a castigos eternos, além de que só estes satisfaziam a necessidade de vingança contra os malfeitores descrentes, apóstatas, ateus impunes sobre a terra. Céu, inferno e juízo dos mortos alcançaram significado quase universal, mesmo em religiões a cuja natureza eram originalmente tão estranhos quanto ao budismo antigo. No entanto, mesmo que houvesse "reinos intermédios" (Zaratustra) ou "purgatórios", para atenuar a conseqüência de "castigos" temporalmente ilimitados, eternos, por uma existência temporalmente limitada, sempre continuava existindo a dificuldade de tornar compatível uma "punição" de atos humanos com um criador ético e ao mesmo tempo *onipotente* do mundo que era, portanto, o único responsável por esses atos. Pois a esta conseqüência — uma enorme distância *ética* entre o deus do além e os homens constantemente enredados em nova culpa — tinham de levar aquelas concepções, tanto mais quanto mais se cogitava do problema insolúvel da imperfeição do mundo em vista da onipotência do deus. Afinal, nada restava a não ser aquela conclusão em que já em Jó a crença na onipotência e no criador do mundo está prestes a tirar: a de colocar esse deus todo-poderoso além de todas as pretensões éticas de suas criaturas, de considerar suas determinações tão inacessíveis a toda compreensão humana, seu poder absoluto sobre suas criaturas tão ilimitado e, portanto, tão impossível a aplicação a seus feitos dos critérios da justiça humana que se desfaz por si mesmo o problema da teodicéia como tal. O Alá islâmico foi concebido assim por seus adeptos mais fervorosos, como também o *Deus absconditus* cristão, precisamente pelos virtuosos da piedade cristã. A resolução de Deus, livre, soberana, absolutamente inescrutável e — conseqüência de sua onisciência — fixada desde sempre decidiu tanto os destinos sobre a terra quanto os destinos após a morte. Desde a eternidade está tanto determinado o destino sobre a terra quanto predestinado o destino no Além. Do mesmo modo que os condenados poderiam lamentar-se de sua inclinação ao pecado, fixada por predestinação, os animais poderiam queixar-se por não serem criados como homens (assim expressamente no calvinismo). Neste caso, o comportamento ético jamais pode ter o sentido de melhorar as possibilidades próprias neste mundo ou no além, mas sim aquele outro que, em certas circunstâncias, tem um efeito prático-psicológico ainda mais forte: o de ser *sintoma* do estado de graça próprio, fixado pela decisão de Deus. Pois precisamente a soberania absoluta desse deus obriga o interesse religioso próprio a querer conhecer suas intenções pelo menos no caso concreto, e especialmente o conhecimento do destino próprio no além é uma necessidade elementar de cada indivíduo. Paralelamente à tendência a conceber Deus como senhor de poder ilimitado sobre suas criaturas existe, portanto, a outra, de ver e de interpretar por toda parte sua "providência", sua intervenção pessoal no curso do mundo. A "crença na providência" é a racionalização conseqüente da adivinhação mágica, da qual ela provém, mas que justamente

por isso deprecia, em princípio, de modo relativamente mais completo. Não pode haver nenhuma concepção das relações religiosas que: 1) seja tão radicalmente contrária a toda magia, tanto teórica quanto praticamente, como essa crença que domina as grandes religiões teístas do Oriente Próximo e do Ocidente; 2) transfira em semelhante extensão a essência do divino para um "fazer" ativo, para o governo pessoal e providencial do mundo; 3) acredite tão firmemente na graça divina, livremente doada, e na necessidade de graça das criaturas, na enorme distância entre todas as criaturas e Deus e, por isso, 4) na condenabilidade da "divinização das criaturas", como ofensa da majestade de Deus. Precisamente por não oferecer nenhuma solução racional para o problema prático da teodicéia, essa crença contém as mais fortes tensões entre o mundo e Deus, entre o dever e o ser.

Soluções sistematicamente refletidas do problema da imperfeição do mundo, além do da predestinação, são oferecidas por apenas dois tipos de concepções religiosas. Em primeiro lugar, o dualismo, tal como o contêm, com maior ou menor conseqüência, o desenvolvimento posterior da religião de Zaratustra e numerosas formas de crença do Oriente Próximo, quase sempre influenciadas por esta, sobretudo as formas finais da religião babilônica (influenciadas pelo judaísmo e pelo cristianismo), do mandeísmo e da gnose, até as grandes concepções do maniqueísmo, que, por volta do século III, também na Antiguidade mediterrânea parece estar prestes a disputar a dominação do mundo. Deus não é todo-poderoso, e o mundo não é sua criação a partir do nada. Injustiça, maus feitos, pecado, tudo, portanto, que faz surgir o problema da teodicéia é conseqüência da turvação da radiante pureza dos deuses grandes e bons pelo contato com o poder — independente deles — das trevas, e com a matéria impura, considerada idêntica a este, poder que permite a uma força satânica dominar o mundo e que nasceu em conseqüência de um crime original dos homens ou dos anjos ou — como para alguns gnósticos — em virtude da inferioridade de um criador subalterno do mundo (de Jeová ou do "demiurgo"). A vitória final dos deuses luminosos na luta que então começa está assegurada, na maioria das vezes — um rompimento do dualismo rigoroso. O processo cósmico doloroso, mas inevitável, é uma depuração contínua que separa a luz da impureza. A idéia da luta final, devido a sua própria natureza, desenvolve um *pathos* escatológico muito forte. A conseqüência geral de semelhantes idéias deve ser um sentimento de prestígio aristocrático dos puros e seletos. A concepção do mal, que com o pressuposto de um deus absolutamente todo-poderoso sempre mostra a tendência a uma versão puramente *ética*, pode assumir neste caso um caráter fortemente espiritual, porque o homem não se encontra, como criatura, diante de uma onipotência absoluta, mas tem participação no reino da luz, e porque é quase inevitável a identificação da luz com o elemento mais lúcido no homem, o espiritual, e, ao contrário, a das trevas com o material, corporal, que encerra todas as tentações mais grosseiras. Ocorre então facilmente que esta concepção acolhe a idéia de "impureza" da ética do tabu. O mal apresenta-se como impurificação; o pecado, da mesma maneira que o crime mágico, como queda desprezível, conduzindo à sujidade e à justa ignomínia, do reino da pureza e claridade para o reino das trevas e da confusão. Inconfessadas limitações da onipotência divina em forma de elementos de um pensamento dualista encontram-se em quase todas as religiões eticamente orientadas.

A solução formalmente mais perfeita do problema da teodicéia é a obra específica da doutrina indiana do "carma", da chamada crença na transmigração das almas. O mundo é um cosmos ininterrupto de retribuição ética. Culpa e mérito são infalivelmente retribuídos dentro do mundo, por meio dos destinos numa vida futura pelos quais a alma terá de passar em número infinito, renascendo para existências animalescas ou humanas ou até divinas. Méritos éticos nesta vida podem levar ao renascimento

no céu, mas sempre apenas temporariamente, até que se esgote a conta dos méritos. Do mesmo modo, a finitude de toda vida terrestre é a conseqüência da finitude dos bons e maus feitos na vida anterior da mesma alma, e os sofrimentos da vida atual, que parecem injustos do ponto de vista da retribuição, são expiações de pecados de uma vida passada. No sentido mais rigoroso, é exclusivamente o próprio indivíduo que cria seu destino. A crença na metempsicose remonta à idéia animista muito corrente da transmigração dos espíritos dos mortos para objetos naturais. Racionaliza-a e com isto também o cosmos sob princípios puramente éticos. A "causalidade" naturalista de nossos hábitos de pensamento é, portanto, substituída por um mecanismo universal de retribuição em que nunca se perderá algum feito *eticamente* relevante. A conseqüência dogmática consiste na circunstância de que um deus todo-poderoso que interfira neste mecanismo é totalmente dispensável e inimaginável: pois o eterno processo cósmico executa as tarefas éticas de semelhante deus por seu automatismo próprio. Constitui, portanto, a conclusão conseqüente que se tira da supradivinidade da "ordem" eterna do mundo, em oposição ao caráter supramundano do deus que reina pessoalmente, concepção que conduz necessariamente à idéia de predestinação. No budismo antigo, que perscruta essa idéia até as últimas conseqüências, também a "alma" acaba eliminada: existem apenas as ações, boas ou más, relevantes para o mecanismo do carma, em conexão com a ilusão do "eu'. E todas as ações, por sua vez, são produtos da luta sempre inútil de toda vida formada e já por isso condenada a perecer pela existência própria, destinada ao aniquilamento, uma luta da "sede de viver" da qual nasce tanto a ânsia pelo além quanto toda entrega aos prazeres deste mundo e que, como fundamento inexterminável da individuação, cria, enquanto existe, sempre de novo a vida e a reencarnação. O "pecado" em sentido rigoroso não existe, mas apenas violações do interesse próprio de escapar dessa "roda" sem fim ou, pelo menos, de não se expor a um renascimento para uma vida ainda mais penosa. O sentido do comportamento ético somente pode consistir, em caso de exigências modestas, no melhoramento das possibilidades de reencarnação ou, quando se pretende terminar a luta inútil pela mera existência, na supressão do renascimento como tal. A cisão do mundo em dois princípios não consiste, aqui, como na religiosidade de providência ético-dualista, no dualismo entre a majestade sagrada e onipotente de Deus e a insuficiência ética de toda criatura, nem, como no dualismo espiritualista, na divisão de todo o acontecer em luz e trevas, em espírito claro e puro e matéria tenebrosa e maculadora, mas sim no dualismo ontológico entre os fenômenos e ações perecíveis do mundo e o ser permanente e repousante da ordem eterna e — o que é idêntico a ela — do divino imóvel, adormecido sem sonhos. Esta conseqüência da doutrina da transmigração das almas foi atingida, no seu pleno sentido, apenas pelo budismo; ela é a solução mais radical da teodicéia, mas justamente por isso, tão pouco quanto a crença na predestinação, constitui uma satisfação de exigências éticas perante um deus.

§ 9. Salvação e renascimento

Dos tipos mais puros de solução do problema da relação entre Deus, o mundo e os homens que acabamos de esboçar, somente poucas religiões de salvação desenvolveram um tipo particular em forma pura e, quando ocorreu, este foi mantido, na maioria das vezes, por apenas pouco tempo. Quase todas elas, em virtude de recepção mútua e sobretudo sob a pressão da necessidade de atender às várias exigências éticas e intelectuais de seus adeptos, combinaram diversas formas de pensar, de modo que as diferenças entre elas consistem no grau de aproximação a um ou a outro desses tipos.

Os diferentes matizes da concepção de Deus e do pecado encontram-se numa conexão muito íntima com a busca de "*salvação*", cuja substância pode mostrar tendências muito diversas, dependendo da circunstância "de que" e "para que" se deseja ser salvo. Nem toda ética religiosa racional é uma ética de salvação. O confucionismo é uma ética "religiosa", mas nada sabe de uma necessidade de salvação. O budismo, ao contrário, é exclusivamente uma doutrina de salvação, mas não conhece deus algum. Muitas outras religiões conhecem a "salvação" somente como um assunto especial, cultivado em conventículos limitados, muitas vezes como culto secreto. Também em ações religiosas que são consideradas especificamente "sagradas" e prometem aos participantes uma salvação somente alcancável por esse caminho, encontram-se muitas vezes esperanças extremamente utilitaristas em lugar de algo que nós costumamos chamar "salvação". A celebração pantomímico-musical das grandes divindades da terra, que dominavam ao mesmo tempo o resultado das safras e o reino dos mortos, prometia aos místicos ritualmente puros de Elêusis sobretudo a *riqueza*, além do melhoramento do destino no além, mas sem qualquer idéia de retribuição, puramente como conseqüência da devoção ao culto. A riqueza que, em seguida a uma longa vida, é o bem supremo na tábua de bens do *shu ching*, depende para os súditos chineses da prática correta do culto oficial e do cumprimento dos deveres religiosos, enquanto que faltam totalmente quaisquer esperanças postas no além ou idéias de restituição. É sobretudo a *riqueza*, ao lado de grandes promessas referentes ao além, que Zaratustra espera da graça de seu deus, para si mesmo e seus fiéis. Uma vida longa e honrosa e a riqueza são consideradas, pelo budismo, a recompensa pelo comportamento ético dos leigos, em pleno acordo com a doutrina de toda ética religiosa intramundana da Índia. Com *riqueza* abençoa Deus o judeu piedoso. Mas a *riqueza* é também — quando adquirida racional e legalmente — um dos sintomas da "comprovação" do estado de graça nas seções ascéticas do protestantismo (calvinistas, batistas, menonitas, quacres, pietistas reformados, metodistas). No entanto, já nos encontramos, com estes últimos casos, dentro de uma concepção que, não obstante, se recusaria decididamente a considerar a riqueza (e outros bens quaisquer deste mundo) um "fim religioso". Mas, na prática, são fluidas as transições que conduzem a esse ponto de vista. As promessas de uma salvação de opressão e sofrimento, tal como a anunciam as religiões dos povos-párias, sobretudo dos judeus, mas também Zaratustra e Maomé, não podem ser rigorosamente separadas das concepções de salvação dessas religiões — nem a promessa do domínio do mundo e do prestígio social dos crentes que, no islã antigo, os fiéis levaram consigo na mochila como recompensa pela participação na guerra santa contra todos os descrentes, nem a promessa daquele prestígio religioso específico que foi transmitida aos israelitas como compromisso de Deus. Particularmente para os judeus, seu deus é em primeiro lugar um salvador porque os libertou da servidão egípcia e os salvará do gueto. Ao lado de semelhantes promessas econômicas e políticas aparece sobretudo a liberação do medo dos maus demônios e do malefício em geral, uma vez que este é responsável pela maioria dos males da vida. A nova de que Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvaria seus adeptos do poder deles constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas. E também o reino de Deus, já chegado ou prestes a chegar, de Jesus de Nazaré, era um reino da bem-aventurança neste mundo, livre de todo egoísmo humano, de angústia e miséria, e somente mais tarde destacaram-se o céu e o Hades. Pois todas as escatologias deste mundo têm, por sua própria natureza, a tendência a transformar-se em esperanças postas no além, quando se demora a parúsia [o retorno do Senhor (N.T.)] e se impõe então o desejo dos atualmente vivos que não a verão neste mundo, de vivê-la após a morte, ressuscitados dos mortos.

A substância específica da salvação no "além" pode referir-se mais à liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre ou mais à liberação do desassossego e da transitoriedade, sem sentido, da vida como tal ou mais à liberação da inevitável imperfeição pessoal, seja esta concebida mais como mácula crônica ou como inclinação aguda ao pecado ou, de modo mais espiritual, como anátema que prende os homens na obscura confusão da ignorância terrestre.

Para nós, a ânsia pela salvação, qualquer que seja sua natureza, é de interesse especial, na medida em que traz conseqüências para o *comportamento prático* na vida. Esse rumo positivo e mundano é dado de modo mais intenso pela criação de uma *"condução da vida"* especificamente determinada pela religião e consolidada por um sentido central ou um fim positivo, isto é, pela circunstância de que surge, a partir de motivos religiosos, uma sistematização das ações práticas em forma da orientação destas pelos mesmos valores. O fim e o sentido desta condução da vida podem estar dirigidos puramente ao além ou, também, pelo menos em parte, a este mundo. Em grau muito diverso e qualidade tipicamente distinta isso ocorre em todas as religiões e, dentro de cada uma delas, entre seus diversos adeptos. Mas também a sistematização religiosa do modo de viver, como é claro, encontra firmes limites quando pretende ganhar influência sobre o comportamento econômico. E de modo algum os motivos religiosos, sobretudo a ânsia pela salvação, *têm* de ganhar necessariamente influência sobre o modo de viver, não particularmente na área econômica, mas podem alcançá-la em grau muito alto.

A esperança da salvação tem as mais profundas conseqüências para a condução da vida quando é um processo que já neste mundo projeta de antemão suas sombras ou transcorre *intimamente* dentro deste mundo. Isto é, quando ou ela mesma é considerada uma "santificação" ou pelo menos conduz a esta ou a tem como condição prévia. Nestes casos, o processo da santificação pode apresentar-se na forma de um processo paulatino de purificação ou como mudança repentina da espiritualidade (*metánoia*), como "renascimento".

A idéia do renascimento como tal é muito antiga e encontra-se desenvolvida de forma clássica precisamente na crença mágica nos espíritos. A posse do carisma mágico pressupõe quase sempre o renascimento: a educação específica dos mágicos e a dos heróis guerreiros dirigida por estes, bem como o modo de viver específico dos primeiros, têm por objetivo o renascimento e a asseguração da posse de uma força mágica, que se alcançam por meio do "escape", em forma de êxtase, e da aquisição de uma nova "alma", que tem por conseqüência, na maioria das vezes, também uma mudança de nome — mudança que, como rudimento de semelhantes idéias, ainda ocorre na consagração dos monges. O "renascimento" limita-se, em primeiro lugar, aos magos profissionais; transforma-se, porém, nos tipos mais conseqüentes das "religiões de salvação", de pressuposto mágico do carisma mágico ou heróico em qualidade *espiritual* indispensável para a salvação religiosa, qualidade que o indivíduo tem de adquirir e confirmar em sua condução da vida.

§ 10. Os caminhos de salvação e sua influência sobre a condução da vida

Religiosidade mágica e ritualismo; conseqüências da religiosidade de devoção ritualista, p. 358. — Sistematização religiosa da ética cotidiana, p. 358. — Êxtase, orgia, euforia e método de salvação religiosa racional, p. 361. — Sistematização e racionalização do método de salvação e da condução da vida, p. 363. — Virtuosidade religiosa, p. 364. — Ascetismo de rejeição do mundo e ascetismo intramundano, p. 365. — Contemplação mística, em fuga do mundo, p. 366. — Diversidade da religiosidade de salvação asiática e da ocidental, p. 370. — Mitos de salvadores e soteriologias, p. 373. — Salvação pela graça sacramental e pela graça institucional, p. 375. — Salvação pela fé, p. 377. — Salvação pela graça de predestinação, p. 382.

A influência de uma religião sobre a condução da vida e especialmente as condições prévias do renascimento variam muito, dependendo do *caminho* de salvação e — o que se encontra numa conexão muito íntima com este — da qualidade psíquica da salvação que se pretende alcançar.

I. A salvação pode ser a obra pessoal do salvado, a ser alcançada sem qualquer ajuda de poderes sobrenaturais, como, por exemplo, no budismo antigo. Neste caso, as obras pelas quais se consegue a salvação podem ser

1. Atos de culto e cerimônias puramente *rituais*, tanto dentro de um ofício divino quanto no curso da vida cotidiana. Em sua atuação sobre a *condução da vida*, o *ritualismo* puro não difere muito da magia e às vezes está, neste aspecto, até atrás da religiosidade mágica, na medida em que esta, em certas circunstâncias, desenvolveu determinado método bastante radical do renascimento, o que o ritualismo também conseguiu muitas vezes, mas nem sempre. Uma religiosidade de salvação pode sistematizar os atos rituais particulares, puramente formais, alcançando uma espiritualidade específica, a "devoção", dentro da qual os ritos são praticados como símbolos do divino. Neste caso, aquela espiritualidade é o bem que salva na verdade. Subtraindo-se ela, resta o puro e formal ritualismo mágico, e precisamente isto ocorreu sempre de novo com toda religiosidade de devoção, devido à própria natureza dela, durante o processo de cotidianização.

As conseqüências de uma religiosidade de devoção ritualista podem ser muito diversas. A regulamentação ritual total da vida do hindu piedoso, as exigências — incríveis para o critério europeu — que lhe impõe todos os dias, quase excluiriam, quando cumpridas com exatidão rigorosa, a combinação de uma vida intramundana em piedade exemplar com uma atividade aquisitiva intensa. Esse tipo mais extremo de piedade devota constitui neste aspecto o pólo oposto do puritanismo. Somente o abastado, livre da necessidade de trabalho intenso, poderia praticar este ritualismo.

Mais profunda, porém, que esta conseqüência pelo menos evitável é a circunstância de que a salvação ritual dá a maior importância ao "conteúdo sentimental" do momento de devoção, que parece garantir a salvação, especialmente quando limita o leigo ao papel de espectador ou a uma participação em forma de manipulações simples ou principalmente receptivas, e isto precisamente quando sublima a espiritualidade ritual no máximo possível a uma devoção sentimental. Ao que se aspira, neste caso, é a posse de um *estado de ânimo* que, por sua própria natureza, é *transitório* e que, em virtude daquela "ausência de responsabilidade" peculiar, própria, por exemplo, do momento de assistir uma missa ou uma representação mística, atua quase tão pouco sobre o modo de agir, terminada a cerimônia, quanto a emoção, por maior que seja, do público espectador de uma peça teatral bela e edificante costuma influenciar sua ética cotidiana. Toda salvação mediante mistérios tem esse caráter de descontinuidade. Espera alcançar seu fim *ex opere operato* por meio de uma devoção piedosa ocasional. Faltam-lhe os motivos intrínsecos para exigir uma *comprovação* que poderia garantir um "renascimento". Quando, ao contrário, se procura conservar também na vida cotidiana a devoção ocasional ritualmente produzida, intensificada a uma piedade perene, esta tende a assumir um caráter místico: pois a posse de um *estado de ânimo* como objetivo da devoção a conduz neste caminho. A disposição para a mística, porém, é um carisma individual. Por isso, não é nenhum acaso que precisamente profecias de salvação místicas, como as indianas e outras orientais, em seu processo de cotidianização, costumavam transformar-se logo em ritualismo puro. No ritualismo, o hábito espiritual que se pretende alcançar em última instância — e isto é importante para nós — tem caráter diretamente *desviante* da ação *racional*. Quase todos os cultos de mistérios atuavam dessa maneira. Seu sentido típico é a dispensa de "graça sacramen-

tal": salvação da culpa pela santidade da manipulação como tal, por um processo, portanto, que compartilha a tendência de toda magia a excluir-se da vida cotidiana e a deixar de influenciá-la. Totalmente diferente pode ser, no entanto, a atuação de um "sacramento" quando sua dispensa está ligada ao pressuposto de que traria a salvação somente aos eticamente puros perante Deus, e aos outros, a perdição. O medo terrível da comunhão, devido ao princípio "quem não crê, mas come e bebe, come e bebe a si mesmo para o juízo", mantinha-se vivo em amplos círculos até muito recentemente e, na ausência de uma instância "absolvente", como no protestantismo ascético, e em caso de comunhão freqüente — que por isso constituía um indício importante da piedade —, podia de fato influenciar fortemente o comportamento cotidiano. Ligada a isso existia, em todas as igrejas cristãs, a prescrição da *confissão* antes do sacramento. No entanto, o decisivo nessa instituição é em que disposição religiosamente prescrita se pode receber o sacramento com proveito. Quase todos os cultos de mistérios da Antiguidade e a maioria dos não-cristãos exigiam para isso apenas a pureza ritual; além disso eram considerados desqualificadores, em certas circunstâncias, casos graves de homicídio ou outros pecados específicos. A maioria desses mistérios não conhecia, portanto, a confissão. Mas quando a exigência de pureza ritual foi racionalizada, transformando-se na pureza de pecados da alma, têm também importância, para o modo e a extensão em que podem atuar sobre a vida cotidiana, a forma de controle e, havendo a confissão, seu caráter possivelmente muito diverso. Em todo caso, o rito como tal, do ponto de vista prático, é apenas o veículo para influenciar as ações extra-rituais, e essas ações são o que verdadeiramente importa. Tão importante que, precisamente quando está plenamente depreciado o caráter mágico do sacramento e quando falta todo controle mediante a confissão — ambas as coisas aplicam-se aos puritanos —, mesmo assim, e eventualmente precisamente por isso, ele pode desenvolver plenamente aquela atuação ética.

Por um caminho diferente e indireto, uma religiosidade ritualista pode atuar eticamente quando o cumprimento dos mandamentos rituais exige a ação ritual *ativa* (ou sua omissão) do leigo e o lado formalista do rito é então sistematizado para formar uma "lei" extensa, de tal modo que, para conhecê-la suficientemente, são necessários um *treino* e ensinamentos específicos, como foi o caso no judaísmo. A circunstância, ressaltada por Filo, de que os judeus já na Antiguidade, em oposição a todos os outros povos, passavam desde os inícios da juventude por um treino intelectual contínuo, sistemático-casuístico, à maneira de nosso curso elementar, e de que, por esta razão, também no período moderno, no leste da Europa, somente eles recebiam uma educação elementar sistemática, é conseqüência desse caráter letrado da lei judaica que, já na Antiguidade, fazia os judeus piedosos identificarem os não-instruídos nos estudos da lei, os *amhaaretz*, com os ateus. Semelhante treino casuístico do intelecto pode fazer-se sentir, é claro, igualmente na vida cotidiana, e isto tanto mais quando já não se trata — como ocorre de modo predominante no direito indiano — de deveres de culto puramente rituais, mas de uma regulamentação sistemática também da ética cotidiana. As obras que trazem a salvação já são então, em sua grande maioria, distintas dos atos de culto, especialmente

2. *obras sociais*. Podem ter caráter muito diverso. Os deuses da guerra, por exemplo, muitas vezes admitem a seu paraíso somente aqueles que morreram em combate, ou pelo menos os premiam. A ética bramânica recomendou diretamente ao rei que buscasse a morte na batalha ao avistar o filho de seu filho. Por outro lado, podem ser obras de "amor ao próximo". Mas em todo caso é possível iniciar a sistematização e, em regra, como já vimos, é função da profecia encontrá-la. A sistematização de uma ética das "boas obras" pode assumir dois tipos de caráter. Cada ato virtuoso ou

pecaminoso pode ser avaliado separadamente e imputado positiva ou negativamente ao necessitado de salvação. O indivíduo como portador de suas ações aparece então como um ser lábil em suas normas éticas, ora mais forte, ora mais fraco diante das tentações, dependendo da situação interna e externa, um ser cujo destino religioso está determinado pelas obras efetivas e a proporção entre estas. Esta concepção é de modo mais unívoco o ponto de vista da religião de Zaratustra, precisamente nas *gâthâs* mais antigas do próprio fundador, nas quais o juiz dos mortos pondera numa contabilidade exata a culpa e o mérito de cada ação e, de acordo com o resultado desse cálculo de conta corrente, atribui ao indivíduo seu destino religioso. É, em grau ainda mais intenso, a conseqüência da doutrina do carma na Índia: dentro do mecanismo ético do mundo jamais se perde alguma ação boa ou má; cada uma tem de trazer consigo inevitavelmente e de modo puramente mecânico suas conseqüências, seja nesta vida, seja numa reencarnação futura. O princípio de conta corrente permaneceu, em sua substância, também como a concepção popular fundamental do judaísmo com respeito à relação entre o indivíduo e Deus. E, por fim, também estão próximos deste ponto de vista, pelo menos na prática, o catolicismo romano e as igrejas orientais. Pois a *intentio*, que é o decisivo para a avaliação ética das ações, segundo a doutrina do pecado do catolicismo, não é uma qualidade constante da personalidade cuja expressão é a ação, mas a "opinião" no momento de cada ação concreta, no sentido de *bona fides, mala fides, culpa* e *dolus* do direito romano. Quando se mantém conseqüente, essa concepção renuncia à exigência do "renascimento" no sentido rigoroso da ética de convicção. A condução da vida não passa então de uma seqüência, sem método ético, de ações particulares.

Ou então a sistematização ética trata a obra particular somente como sintoma e manifestação de uma personalidade ética correspondente que nela se expressa. É sabido que em Esparta a posição rigorista não considerava reabilitado um companheiro que encontrara a morte na batalha, mas também a procurara para expiar uma covardia anterior — portanto, como uma espécie de "medida de purificação" —, e isto porque fora corajoso por certas "razões" e não "devido à totalidade de seu caráter", como poderíamos dizer. Em termos religiosos, isto significa: em lugar da santidade formal pela obra, alcançada por visíveis atos particulares, encontramos aqui também o valor do *habitus* global pessoal, neste caso: o da espiritualidade heróica habitual. O mesmo aplica-se a todas as obras sociais, seja qual for sua natureza. Quando são de "amor ao próximo", a sistematização exige a posse do carisma da "bondade". Mas, em todo caso, a natureza da ação particular interessa somente na medida em que esta tenha caráter realmente sintomático; todas as outras ações que são produtos do "acaso" não têm importância alguma. A ética de convicção pode, portanto, ser mais tolerante em relação a infrações isoladas, e isto precisamente de acordo com sua forma mais sistematizada, em caso de exigências muito elevadas quanto ao nível total. Mas nem sempre o é; na maioria das vezes, é a forma específica do rigorismo ético. O *habitus* global positivamente qualificado, do ponto de vista religioso, pode ser, nestes casos, uma simples doação da graça divina cuja existência se manifesta precisamente naquela orientação geral pelas exigências religiosas, isto é, numa condução da vida homogênea, *metodicamente* orientada. Ou, ao contrário, pode ser de princípio adquirível, "treinando-se" o bom. Mas também esse treino, por sua própria natureza, só pode ser realizado na forma de uma orientação racional e *metódica* da condução de vida global, e não com ações isoladas e desconexas. Os resultados, portanto, são muito semelhantes em ambos os casos. Mas com isso a qualidade ético-social das ações passa totalmente para o segundo plano. Do trabalho religioso na própria pessoa depende tudo. As boas obras religiosamente qualificadas e socialmente orientadas são então apenas meios de

3. *auto-aperfeiçoamento*. Fazem então parte do "método de salvação". Um método de salvação não aparece pela primeira vez na religiosidade ética. Ao contrário, desempenha um papel muito importante, numa forma freqüentemente sistematizada em alto grau, na promoção daquele renascimento que garante a posse das forças mágicas, ou, na versão animista: a encarnação de uma nova alma dentro da própria pessoa ou a obsessão de um forte demônio ou o escape para o reino dos espíritos, mas, em ambos os casos, a possibilidade de atuação sobre-humana. Qualquer finalidade ligada ao "além" não apenas lhe é totalmente alheia, como requer capacidade de êxtase para os fins mais diversos: pois também o herói guerreiro, para realizar atos heróicos sobrehumanos, tem de adquirir uma nova alma mediante o renascimento. Em todos os vestígios de iniciação de adolescentes, de investidura com as insígnias viris (na China e na Índia os [membros] das castas superiores são chamados "os que nasceram duas vezes"), de recepção na confraria religiosa da fratria, de declaração de aptidão para portar armas, esconde-se o sentido originário do "renascimento" como "herói" ou "mágico", dependendo do caso. Originalmente eram todos eles concatenados com atos que produziam ou simbolizavam *êxtase*, e o exercício preliminar tem a finalidade de experimentar e despertar a aptidão para ele.

O êxtase como meio de "salvação" ou "autodivinização", única função que nos interessa aqui, pode ter mais o caráter de um escape e uma obsessão agudos ou mais o caráter crônico de um hábito especificamente religioso, mais contemplativo ou mais ativo, dependendo do caso, no sentido seja de maior intensidade de vida, seja de maior alheamento em relação a ela. Para produzir o simples êxtase agudo, o método de salvação planejada não era, naturalmente, o caminho certo. Para alcançá-lo, serviam sobretudo os meios de rompimento de todas as inibições orgânicas: produção de uma embriaguez tóxica aguda (mediante o álcool, o tabaco ou outros tóxicos) ou musical-orquestral ou erótica (ou de todas as três em conjunto): a *orgia*. Ou então, provocavam-se, em pessoas qualificadas para isso, ataques de histeria ou epileptiformes que provocavam os estados orgiásticos nos outros. Mas esses êxtases agudos, por sua própria natureza e também pela intenção, são transitórios. Deixam poucas marcas positivas no hábito cotidiano. E carecem também da substância "significativa" desenvolvida pela religiosidade profética. Ao contrário, as formas mais suaves de uma *euforia*, sentida mais de modo visionário (místico), como "iluminação", ou mais de modo ativo (ético), como conversão, parecem garantir com maior segurança a posse *permanente* do estado carismático, produzindo uma relação plena de sentido com o "mundo" e correspondendo qualitativamente às valorações de uma ordem "eterna" ou de um deus ético, como o anuncia a profecia. Já a magia, conforme vimos, conhece ao lado da orgia apenas aguda um método de salvação sistemático para "despertar" as qualidades carismáticas. Pois o mago ou guerreiro profissional necessita não apenas do êxtase agudo mas também de um hábito carismático permanente. E os profetas de uma salvação ética não apenas não necessitam da embriaguez orgiástica como esta estorva diretamente a condução de vida ética sistemática que exigem. Sobretudo contra ela e contra o culto orgiástico do sacrifício do soma, indigno do ser humano e que atormenta os animais, dirige-se o irado racionalismo ético de Zaratustra, como o de Moisés se volta contra a orgia de dança e como a maioria dos fundadores ou profetas de religiões eticamente racionais se dirigia contra a "prostituição", isto é, a prostituição orgiástica nos templos. Com a racionalização crescente, o objetivo do método de salvação religiosa é cada vez mais a transformação da embriaguez aguda, alcançada mediante a orgia, num hábito possuído crônica e, sobretudo, *conscientemente*. Este desenvolvimento está também condicionado pela natureza da concepção do "divino". Por toda parte, o fim supremo ao qual pode servir o método de salvação permanece sendo, em primeiro lugar, o mesmo

a que, em forma aguda, também serve a orgia: a encarnação de seres supra-sensíveis e, nesse caso, de um deus, dentro do homem: a *autodivinização*. Só que agora, se possível, esta deve tornar-se um hábito permanente. O método de salvação é dirigido, portanto, à *posse* do divino neste mundo. Mas quando um deus todo-poderoso e supra-mundano se encontra diante das criaturas, o fim do método de salvação *não* pode mais ser a autodivinização, neste sentido, mas a conquista das qualidades religiosas exigidas por esse deus: esta adquire, portanto, uma orientação pelo além ou ética, não quer "possuir" o deus — isso não é possível —, mas ou 1) ser um "*instrumento*" do deus, ou 2) estar permanentemente pleno dele. O segundo hábito está evidentemente mais próximo da idéia de autodivinização do que o primeiro. Essa diferença tem, como cabe expor mais tarde, conseqüências importantes para a própria natureza do método de salvação. Mas há, antes, coincidência em pontos importantes. Pois, em ambos os casos, o não-divino é aquilo de que a pessoa comum tem de se desfazer para poder ser igual a um deus. E o não-divino é sobretudo o hábito cotidiano do corpo humano e o mundo cotidiano tais como são dados pela natureza. Neste ponto, o método de salvação soteriológico está diretamente concatenado com seu [predecessor] mágico, cujos procedimentos apenas racionaliza e adapta a suas idéias diferentes da essência do sobre-humano e do sentido da posse da salvação religiosa. A experiência ensinou que, mediante a "mortificação" histericizante em pessoas qualificadas, era possível tornar o corpo insensível ou catalepticamente rígido e exigir dele a realização de atos que uma inervação normal jamais poderia produzir. Que precisamente nesse estado apareciam com maior facilidade, em algumas pessoas, todos os tipos de fenômenos visionários e inspiracionais como a glossolalia, o poder hipnótico ou sugestivo de outra forma e, em outras, sensações de encarnação, disposições para a inspiração mística e conversão ética, para a profunda aflição pelos pecados e o sentimento eufórico da união com Deus, muitas vezes revezando-se bruscamente, mas que tudo isso desaparecia quando essas pessoas, obedecendo à "natureza", voltavam a entregar-se simplesmente às funções e necessidades do corpo ou a interesses cotidianos dispersivos. As conseqüências disso para a atitude em relação à corporalidade primitiva e natural e à vida cotidiana social e econômica foram tiradas, de alguma forma, em toda parte onde se encontra desenvolvida a ânsia pela salvação.

Os meios específicos do método de salvação soteriológico, em sua forma mais refinada, são quase todos de proveniência indiana. Foram desenvolvidos na Índia em contato indubitável com o método de conjuração mágica de espíritos. Aí mesmo, nesse país, esses meios tinham cada vez mais a tendência a transformar-se num método de autodivinização, e nunca perderam totalmente esse caráter. Ele é predominante desde o culto de embriaguez pelo soma no vedismo antigo até os métodos sublimes de êxtase dos intelectuais, por um lado, e, por outro, até a orgia erótica (efetiva ou realizada na imaginação, durante o ato de culto) que ainda hoje domina, de forma mais refinada ou mais grosseira, a religiosidade hinduísta mais popular: o culto a Krishna. Através do sufismo, tanto o êxtase sublimado dos intelectuais quanto a orgia dos dervixes, embora em forma atenuada, chegaram ao islã. Indianos são, até na Bósnia (segundo uma recente informação autêntica do Dr. Frank[1]), ainda hoje seus portadores típicos. Os dois maiores poderes religioso-racionalistas da história — a Igreja romana no Ocidente e o confucionismo na China — os reprimiram de modo conseqüente nestas regiões ou pelo menos os sublimaram nas formas da mística bernardina semi-erótica, da devoção à Virgem Maria, e do quietismo da Contra-Reforma ou do pietismo sentimental de Zinzendorf. O caráter especificamente extracotidiano de todos os cultos orgiásticos e especial-

[1] Texto escrito por volta de 1912-13. [Nota de Marianne Weber.]

mente dos eróticos, sem influência sobre as ações cotidianas ou pelo menos não no sentido de maior racionalização e sistematização, manifesta-se palpavelmente na significação negativa da religiosidade hinduísta e também (em geral) da dos dervixes no que se refere à criação de um método para a condução de vida cotidiana.

O desenvolvimento rumo à sistematização e racionalização da apropriação de bens de salvação religiosos dirigia-se precisamente à eliminação dessa contradição entre o *habitus* religioso cotidiano e o extracotidiano. Da plenitude infinita daqueles estados íntimos que o método de salvação pode produzir destacavam-se afinal alguns poucos como verdadeiramente centrais, porque não apenas representavam uma disposição corporal-anímica extracotidiana mas também pareciam compreender em si a posse *segura* e contínua do bem religioso específico: a *certeza da graça (certitudo salutis, perseverantia gratiae)*. A certeza da graça, tenha ela um matiz mais místico ou mais ativo eticamente — aspecto a que logo voltaremos —, significa em todo caso a posse *consciente* de um fundamento homogêneo *duradouro* da *condução da vida*. No interesse da *conscientização* da posse religiosa toma o lugar da orgia, por um lado, e dos meios de mortificação irracionais, por outro, a diminuição planejada das funções corporais: subalimentação contínua, continência sexual, regulação da freqüência respiratória etc. Além disso, o treino dos processos anímicos e do pensamento em direção à concentração sistemática da alma no religiosamente essencial: a técnica indiana da ioga, a repetição contínua de sílabas sagradas (*om*), a meditação sobre círculos e outras figuras, exercícios que sistematicamente "esvaziam" a consciência etc. Mas, no interesse da *duração* e *regularidade* do *habitus* religioso, a racionalização do método de salvação acabou por superá-las e levou, aparentemente em sentido contrário, a uma limitação planejada dos exercícios aos meios que garantiam a *continuidade* do *habitus* religioso, ou seja, à eliminação de todos os meios higienicamente irracionais. Pois assim como toda espécie de embriaguez, tanto o êxtase como as orgias eróticas e a embriaguez da dança, se alternava inevitavelmente com o colapso físico, a saturação histérica pela inspiração se alternava com o colapso psíquico, em sua versão religiosa, com estados de profundo abandono por Deus. E assim como, por isso, o cultivo de um heroísmo guerreiro disciplinado entre os helenos chegou a transformar o êxtase heróico no equilíbrio constante da *sophrosyne*, que tolerava somente as formas de êxtase produzidas por meios puramente rítmico-musicais, e também nessa atitude — do mesmo modo que o racionalismo confuciano, só que menos rigoroso do que este, que admitia apenas a pentatônica — ponderava cuidadosamente o *ethos* da música sob o aspecto de sua conformidade "política", também o método de salvação monacal desenvolveu-se cada vez mais racionalmente, tanto na Índia — até os métodos do budismo antigo — quanto no Ocidente — até os métodos da ordem historicamente mais influente: aos jesuítas. Nesse processo o método torna-se cada vez mais uma combinação de higiene física e psíquica com uma regulação igualmente metódica de todo pensar e fazer, segundo a forma e o conteúdo, no sentido do perfeito *domínio desperto* —, que obedece à vontade e combate os instintos —, dos processos corporais e anímicos próprios e uma regulamentação sistemática da vida, subordinada ao fim religioso. O caminho para este fim e os detalhes do conteúdo do mesmo não são unívocos, e a conseqüência da realização do método é também muito vacilante.

Mas quaisquer que sejam o fim e as formas do método, a experiência fundamental de toda religiosidade baseada num *método* de salvação sistemático é a *diversidade da qualificação religiosa* das pessoas. Assim como nem toda pessoa possuía o carisma para provocar em si mesma os estados que conduziam ao renascimento como feiticeiro mágico, nem toda pessoa tinha o carisma para manter continuamente na vida cotidiana aquele hábito especificamente religioso que garantia a certeza permanente da graça.

O renascimento parecia, portanto, apenas acessível a uma aristocracia de religiosamente qualificados. Por isso, do mesmo modo que os feiticeiros magicamente qualificados, os *virtuosos* religiosos que metodicamente trabalhavam em sua salvação constituíam, por toda parte, um "estamento" religioso especial dentro da comunidade dos crentes, estamento ao qual cabia freqüentemente também o específico de todo estamento, uma honra social particular, dentro de seu círculo. Na Índia, nesse sentido, todos os direitos sagrados ocuparam-se dos ascetas; as religiões de salvação indianas são religiões de monges; nos documentos do cristianismo primitivo, eles são alistados como categoria especial entre os membros da congregação e formam mais tarde as ordens monacais; no protestantismo, constituem as seitas ascéticas ou as *ecclesiae* pietistas; entre os judeus os *peruschîm* (*pharisaíoi*) constituem uma aristocracia de salvação em oposição aos *amhaaretz*; no islã os dervixes e, dentro do círculo deles, seus virtuosos, formam os sufis verdadeiros; e, entre os *skopetsi* russos o é a comunidade esotérica dos castrados. Ainda voltaremos a estas conseqüências sociológicas importantes.

Na interpretação da ética de convicção o método de salvação significa na prática sempre a superação de determinadas apetências ou afetos da natureza humana crua, não trabalhada pela religião. Se aquilo contra o qual se deve lutar principalmente são os afetos de covardia ou de brutalidade e egoísmo ou de sensualidade sexual ou outros quaisquer, porque são os que mais desviam a atenção do *habitus* carismático, tem a ver com cada caso especial e faz parte das características mais importantes do conteúdo de cada religião particular. Mas uma doutrina de salvação religiosa metódica nesse sentido sempre é uma *ética de virtuosos*. Como o carisma mágico, ela sempre exige a *comprovação* da virtuosidade. Seja o virtuoso religioso o membro de uma ordem conquistadora do mundo — como os muçulmanos no tempo de Omar —, ou um virtuoso da ascese de rejeição do mundo — como o eram, na maioria das vezes, os monges cristãos e, com menor conseqüência, os jainistas —, ou um mestre da contemplação negadora do mundo — como os monges budistas —, ou um virtuoso do martírio passivo — como os cristãos primitivos —, ou da virtude vocacional intramundana — como os protestantes ascéticos —, ou do cumprimento formal da lei — como os judeus farisaicos —, ou da bondade acósmica [indiferente ao mundo (N.T.)] como São Francisco —, em todo caso, como já dissemos, ele só tem a verdadeira certeza de salvação quando comprova para si mesmo, sempre de novo, sua espiritualidade de virtuoso em situações de tentação. Essa comprovação da certeza da graça pode apresentar-se de forma muito diversa, dependendo do caráter da própria salvação religiosa. Mas sempre compreende a manutenção do nível religioso e ético, isto é, que se evitem pelo menos os pecados muito graves, tanto para o *arhat* budista quanto para o cristão primitivo. Quem tenha qualificação religiosa, e isto no cristianismo primitivo significa um indivíduo batizado, não pode e, portanto, não deve mais cometer um pecado mortal. "Pecados mortais" são aqueles que desfazem a qualificação religiosa e, por isso, são imperdoáveis ou, pelo menos, só podem ser absolvidos por alguém carismaticamente qualificado por uma agraciação totalmente nova com o carisma cuja perda documenta. Quando essa doutrina dos virtuosos se tornou praticamente insustentável dentro das congregações de massas do cristianismo primitivo, a religiosidade dos virtuosos do montanismo manteve conseqüente aquela única exigência de pelo menos o pecado de covardia ser imperdoável — assim como a religião heróica guerreira do islã punia com a morte, sem exceção, a apostasia — e separou-se da igreja de massas dos cristãos comuns quando, dentro desta, a perseguição por Décio e Diocleciano tornou impraticável também esta exigência do ponto de vista do interesse dos sacerdotes na conservação quantitativa das congregações. Mas, de resto, o caráter positivo da comprovação da salvação e também, portanto, do comportamento prático, como já mencionamos repetidas vezes,

é fundamentalmente diverso, e isto sobretudo em correspondência com o caráter daquele bem de salvação cuja posse garante a bem-aventurança.

Este dom de salvação pode significar *uma* de duas coisas. Ou é um dom específico da *ação* ética, com a consciência de que Deus guia estas ações, de constituir um instrumento de Deus. Para nossos fins, chamaremos este tipo de posição, condicionada pelo método de salvação religiosa, posição religioso-"*ascética*", — sem negar que é possível empregar e de fato se emprega esta expressão também num sentido diferente, mais amplo: mais adiante isso ficará claro. Neste caso, a virtuosidade religiosa sempre conduz, além de à submissão dos instintos naturais a uma condução de vida sistematizada, a uma crítica ético-religiosa das relações com a vida social da comunidade, de suas virtudes inevitavelmente não-heróicas, mas sim convencionais e utilitárias. A mera virtude "natural" neste mundo não apenas não garante a salvação como a põe em perigo por ocultar aquilo que é verdadeiramente necessário. As relações sociais, o "mundo", no sentido religioso, representam portanto a tentação, por serem o lugar não apenas dos prazeres sensuais eticamente irracionais, que afastam as pessoas do divino, mas muito mais de uma frugalidade que é própria do cumprimento dos deveres cotidianos por parte do indivíduo religioso médio à custa da concentração exclusiva das ações no empenho ativo pela salvação. Essa concentração pode fazer parecer necessária uma explícita retirada do "mundo", dos laços sociais e anímicos da família, da propriedade, dos interesses políticos, econômicos, artísticos, eróticos e, em geral, de todos os interesses da criatura, e toda atividade neles parecer uma aceitação do mundo alheadora de Deus: *ascetismo de rejeição do mundo*. Ou, ao contrário, pode exigir a atividade da própria espiritualidade sagrada específica, da qualidade de instrumento eleito por Deus, precisamente dentro da ordem do mundo e diante dela: *ascetismo intramundano*. Neste último caso, o mundo torna-se um "dever" imposto ao virtuoso religioso. Isto pode significar que a tarefa consiste em transformá-lo de acordo com os ideais ascéticos. Neste caso, o asceta se converte num reformador ou revolucionário racional, com base no "direito natural", tal como o conceberam o "parlamento dos santos" sob Cromwell, o Estado dos quacres e, noutra forma, o comunismo radical pietista de conventículo. Mas ocorre sempre que, devido à diversidade de qualificação religiosa, essas congregações de ascetas se transformam em organizações aristocráticas particulares dentro, ou melhor, fora do mundo dos homens comuns que as circunda — neste aspecto em nada diferentes, em princípio, das "classes". Talvez elas possam dominar o mundo, mas não elevar sua qualidade média à altura da própria virtuosidade. Todas as relações associativas racionais de caráter religioso tiveram de experimentar em si mesmas as conseqüências dessa circunstância quando a ignoraram. O mundo como um todo permanece, do ponto de vista ascético, uma *massa perditionis*. Resta, portanto, a outra alternativa, de renunciar à esperança de que ele possa satisfazer às exigências religiosas. Quando mesmo assim a comprovação deve realizar-se *dentro* da ordem mundana, o mundo, justamente *por* ser o inevitável recipiente natural do pecado, portanto em vista do pecado e da luta contra ele, torna-se uma "tarefa" para a comprovação da espiritualidade ascética. O [mundo] permanece em sua mesquinhez de criatura: uma entrega prazerosa a seus bens põe em perigo a concentração no bem de salvação e em sua posse, e seria sintoma de uma espiritualidade profana e de fracasso do renascimento. Não obstante, o mundo, como criação de Deus, cujo poder atua nele apesar de seu caráter de criatura, é o único material em que o próprio carisma religioso tem de ser comprovado mediante ações éticas racionais, para se obter a certeza do estado de graça pessoal e continuar com ela. Como objeto dessa comprovação ativa, a ordem do mundo transforma-se, para o asceta nela colocado, numa "vocação" que deve "cumprir" racionalmente. Despreza-se, portanto, o desfrute da riqueza, considerando-se como "vocação" a economia

ordenada de modo *racional* e ético e dirigida em legalidade rigorosa, cujo êxito, isto é, o lucro torna visível a bênção de Deus ao trabalho do piedoso e, portanto, a benevolência para com seu modo de viver econômico. Despreza-se todo excesso de sentimento nos homens, como expressão da divinização das criaturas que nega o valor único da dispensa divina da graça, considerando-se como "vocação" a colaboração racional e sensata com os objetivos reais estabelecidos por Deus no ato da criação, das *associações* mundanas e *racionais* referentes *a fins*. Despreza-se a erótica divinizadora da criatura, considerando-se como "vocação" desejada por Deus a "procriação desapaixonada de filhos" (como o expressam os puritanos) dentro do matrimônio. Despreza-se a violência do indivíduo contra os outros, por paixão ou sede de vingança, por motivos pessoais em geral, considerando-se como vontade de Deus a repressão e o castigo racionais do pecado e da renitência num Estado adequadamente organizado. Despreza-se como divinização da criatura o desfrute pessoal do poder mundano, considerando-se como vontade de Deus o domínio da ordem racional da lei. O "asceta intramundano" é um racionalista tanto no sentido de uma sistematização racional de sua condução de vida pessoal quanto no sentido da rejeição de tudo o que é eticamente irracional, trate-se de manifestações artísticas, trate-se de sentimentos pessoais, dentro do mundo e de sua ordem. Mas, antes de tudo, o objetivo específico é sempre o domínio metódico "desperto" da condução da própria vida. Em primeiro lugar, mas com "conseqüência" diversa em suas variantes particulares, pertencia a esse tipo de "ascetismo intramundano" o protestantismo ascético, que conhecia a comprovação dentro da ordem do mundo como único indício da qualificação religiosa.

Pode também ser que o bem de salvação específico não constitua uma qualidade ativa do fazer, não sendo, portanto, a consciência da execução da vontade divina, mas sim um *estado de ânimo* de natureza específica. Em sua forma excelsa: a "iluminação mística". Também ela somente pode ser conquistada por uma minoria de especificamente qualificados e mediante uma atividade sistemática de natureza especial: a "contemplação". A contemplação, para alcançar seu fim, requer sempre a eliminação dos interesses cotidianos. Só quando a criatura dentro do homem se mantém em total silêncio, Deus pode falar na alma, segundo a experiência dos quacres com a qual coincide, não pelas palavras mas pela substância, toda mística contemplativa, desde Lao-tse e Buda até Tauler. A conseqüência pode ser a fuga absoluta do mundo. Esta fuga contemplativa do mundo, que é própria do budismo antigo e, em certo grau, de quase todas as formas de salvação da Ásia e do Oriente Próximo, parece-se com a concepção ascética do mundo, mas deve ser distinguida dela com rigor. O ascetismo negador do mundo, no sentido aqui adotado da palavra, está primariamente dirigido à atividade. Somente ações de determinada natureza ajudam o asceta a alcançar as qualidades a que aspira, e estas, por sua vez, referem-se a um poder agir devido à graça divina. Pela consciência de que a força para agir lhe aflui a partir da posse da salvação religiosa central e de que com essa força serve a Deus, obtém sempre de novo a confirmação de seu estado de graça. Sente-se como combatente por Deus, seja qual for a forma em que se apresentem o inimigo ou os meios para combatê-lo, e a fuga do mundo, do ponto de vista psicológico, não é nenhuma fuga, mas uma vitória sempre renovada sobre tentações sempre novas, contra as quais tem de lutar ativamente sem cessar. O asceta que rejeita o mundo tem, pelo menos, para com o "mundo" a relação íntima negativa de uma *luta* incessante. Por isso, é mais adequado falar neste caso de "*rejeição do mundo*" e não de "*fuga do mundo*", a qual caracteriza mais o místico contemplativo. A contemplação, ao contrário, é principalmente a busca de um "repouso" no divino e somente nele. *Não* agir e, no extremo, não pensar, esvaziar-se de tudo o que de algum modo lembra o "mundo", a minimização absoluta em qualquer caso de todo

fazer externo e interno — este é o caminho para alcançar aquele estado fruído como posse do divino, como *unio mystica* com ele: trata-se, portanto, de um hábito emocional específico que parece transmitir um "saber". Subjetivamente pode ser que se encontre no primeiro plano ou o conteúdo particular e extraordinário desse saber ou, ao contrário, a configuração sentimental de sua posse; objetivamente, porém, o que decide é esta última. Pois o saber místico é tanto mais incomunicável quanto mais possui o que lhe atribui seu caráter específico: é precisamente o fato de *não obstante* se apresentar como saber que lhe atribui seu caráter específico. Não se trata de nenhum conhecimento novo de fatos ou doutrinas, mas da compreensão de um sentido único do mundo e, nesta acepção, como repetem de forma sempre variada os místicos, de um saber *prático*. Em sua essência central é muito mais um "possuir", a partir do qual se chega àquela nova orientação prática em relação ao mundo e, eventualmente, também a novos "conhecimentos" comunicáveis. Esses conhecimentos são idéias de valores e desvalores do mundo, e não nos interessam aqui; o que nos interessa é aquele efeito negativo sobre a ação que, em oposição à ascese — no sentido aqui adotado da palavra —, é próprio de toda contemplação. É óbvio que a oposição é fluida, tanto em geral quanto particularmente aquela entre a ascese negadora do mundo e a contemplação que foge do mundo, o que queremos ressaltar já aqui, à reserva de um exame mais detalhado. Pois, em primeiro lugar, a contemplação que foge do mundo deve estar conjugada pelo menos com um grau considerável de racionalização sistemática do modo de viver. Somente este modo de viver conduz à concentração no bem de salvação. Mas é apenas o meio para alcançar o fim da contemplação, e a racionalização é de natureza substancialmente negativa e consiste na *rejeição* das perturbações da natureza e do meio social. Com isso, a contemplação não se torna uma entrega passiva aos sonhos nem uma simples auto-hipnose, embora na prática possa aproximar-se disso. Mas o caminho específico que conduz a ela é uma concentração muito enérgica em certas "verdades", sendo que o decisivo para o caráter do processo está em que o essencial não é o conteúdo dessas verdades (como pode simplesmente parecer muitas vezes ao não-místico), mas a maneira como são ressaltadas e a posição central em que são assim colocadas dentro do aspecto global do mundo, determinando-o em sentido uniforme. A compreensão mais inequívoca e mesmo a crença manifesta na verdade dos princípios aparentemente muito triviais do dogma central budista não bastam para fazer de alguém um iluminado. Mas a concentração do pensamento e outros meios eventuais do método de salvação são apenas o caminho que conduz ao fim. Esse fim consiste exclusivamente numa qualidade sentimental singular, que, em termos concretos, é a união sentida do saber e da espiritualidade prática que oferece ao místico a confirmação decisiva de seu estado religioso de graça. Também para o asceta a compreensão sentida e consciente do divino tem importância central. Só que esse sentir está, por assim dizer, condicionado em termos "motores". Está presente quando existe a consciência de que se consegue agir de modo racionalmente ético, orientado unicamente por Deus e como instrumento deste. Mas esse agir eticamente empenhado — em sentido positivo ou negativo — é para o místico contemplativo, que nunca deseja nem pode ser "instrumento" mas apenas "recipiente" do divino, uma exteriorização do divino em uma função periférica; é o não agir, ou pelo menos a evitação de todo agir racional orientado para um fim ("ação com um fim"), como forma mais perigosa da mundanização, que o budismo antigo recomenda como condição prévia da conservação do estado de graça. Para o asceta, a contemplação do místico parece ser uma auto-satisfação indolente, religiosamente estéril e asceticamente condenável, um sibaritismo idolatrador da criatura em sentimentos por ele mesmo criados. Do ponto de vista do místico contemplativo, o asceta, em parte por seu tormento e luta extramundanos, mas sobretudo por seu agir

ascético-racional intramundano, é constantemente enredado na situação pesada de toda vida moldada, com tensões insolúveis entre violência e bondade, objetividade e amor, afastando-se assim cada vez mais da união em e com Deus, e sendo forçado a conviver com contradições e compromissos desastrosos. Do ponto de vista do asceta, o místico contemplativo não pensa em Deus, no aumento de seu reino e de sua glória e no cumprimento ativo de sua vontade, mas exclusivamente em si próprio; ele existe, além disso, desde que exista mesmo, numa inconseqüência constante, já pelo mero fato de ter de cuidar de sua sobrevivência. E isso sobretudo quando vive dentro do mundo e de seu ordenamento. Em certo sentido, já o místico que foge do mundo é mais "dependente" do mundo do que o asceta. Pode manter-se a si mesmo como anacoreta e ao mesmo tempo ter certeza de seu estado de graça pelo trabalho ao qual se dedica. O místico contemplativo, se quisesse ser absolutamente conseqüente, deveria viver somente daquilo que lhe oferecessem *voluntariamente* a natureza ou os homens: das bagas da floresta e, uma vez que estas não estão sempre disponíveis por toda parte, de esmolas, como realmente ocorria entre os *sramanes* indianos em suas variações mais conseqüentes (donde a proibição particularmente rigorosa de todas as regras dos *bhikshu* indianos [e também dos budistas]: não aceitar nada que não fosse dado voluntariamente). Em todo caso, vive de dádivas do mundo e, portanto, não poderia viver se o mundo constantemente não fizesse justamente aquilo que ele considera um pecado e uma atividade alheadora de Deus: trabalhar. Particularmente para o monge budista, a agricultura, por requerer o ferimento violento dos animais no solo, é a mais condenável de todas as ocupações — mas as esmolas que recolhe consistem em primeiro lugar em produtos agrícolas. Precisamente nessa circunstância destaca-se de forma drástica o inevitável aristocratismo de salvação do místico, que abandona o mundo à mercê do destino inevitável de todos os não-iluminados, dos indivíduos incapazes de plena iluminação — a virtude central dos leigos budistas, no fundo a única, é originalmente a veneração e o sustento com esmolas dos monges que constituem exclusivamente a congregação. De modo muito geral, qualquer pessoa, e também o próprio místico, "age" inevitavelmente e apenas minimiza suas ações porque nunca lhe podem dar a certeza de seu estado de graça mas sem dúvida podem afastá-lo da união com o divino, enquanto que o asceta pode confirmar seu estado de graça precisamente por suas ações. O contraste entre os dois tipos de comportamento mostra-se mais claramente quando não se tiram as conseqüências da plena negação ou fuga do mundo. O asceta, quando quer agir dentro do mundo, isto é, quando se trata de um ascetismo intramundano, deve estar dotado com uma espécie de obtusidade tranqüila em relação a qualquer questão acerca de um "sentido" do mundo, não se preocupando com este. Por isso, não é por acaso que o ascetismo intramundano tenha podido desenvolver-se de forma mais conseqüente precisamente sobre a base da concepção calvinista da absoluta inescrutabilidade dos motivos da ação divina, subtraída ao alcance de todos os padrões humanos. O asceta intramundano é, por isso, o "homem de vocação" por excelência, que não pergunta nem tem necessidade de perguntar pelo sentido de sua atividade profissional prática dentro do mundo como um *todo* — por este responde Deus, e não ele —, pois basta-lhe a consciência de executar, com suas ações racionais pessoais neste mundo, a vontade de Deus, inescrutável para ele em seu sentido último. Ao místico contemplativo, ao contrário, importa-lhe precisamente a visão daquele "sentido" do mundo, cuja "compreensão" racional lhe escapa, justamente porque o concebe como uma unidade *além* de todos os fenômenos reais. Nem sempre a contemplação mística tem por conseqüência a fuga do mundo no sentido de evitar todo contato com o meio social. Também o místico pode exigir de si mesmo, como prova da certeza de seu estado de graça, sua afirmação justamente *diante do* ordenamento do mundo: também

para ele sua posição nesse ordenamento torna-se uma "vocação". Mas isso com uma tendência muito diversa da do ascetismo intramundano. O mundo como tal não é aprovado nem pelo ascetismo nem pela contemplação. O asceta, porém, desaprova seu caráter de criatura, empírico, eticamente irracional, como refuta as tentações da ética pelos prazeres mundanos, pelo fruir e repousar sobre suas alegrias e dádivas. Ao contrário, aprova a ação racional própria dentro de suas ordens como tarefa e meio de confirmar a graça. Para o místico contemplativo com um modo de vida intramundano, ao contrário, a ação, e sobretudo a ação dentro do mundo, é já por si mesma uma tentação contra a qual deve defender seu estado de graça. Portanto, minimiza suas ações, "conformando-se" com as ordens do mundo tais como são, vivendo dentro delas, por assim dizer, incógnito, como o fazem desde sempre os "silenciosos da terra", uma vez que Deus estabeleceu que é nesta terra que devemos viver. É típico da ação intramundana do místico contemplativo — da qual ele sempre quer fugir, e de fato o faz, para o silêncio da união com Deus — um caráter especificamente "rompido", com matiz de humildade. O asceta, desde que aja em unidade consigo mesmo, tem certeza de ser um instrumento de Deus. Por isso, sua devida "humildade" de criatura é sempre de autenticidade duvidosa. O êxito de suas ações é, na verdade, um êxito de Deus, para o qual simplesmente contribuiu, mas pelo menos um sinal da bênção toda especial de Deus a ele e a suas obras. Para o místico autêntico, ao contrário, o êxito de suas ações *intramundanas* não pode ter nenhum peso no sentido de sua salvação, e a manutenção de uma humildade autêntica no mundo é de fato a *única* garantia de que sua alma não está perdida. Quanto mais está imerso no mundo, tanto mais "rompida" se torna, em geral, sua atitude em relação a este, em contraste com o orgulhoso aristocratismo de salvação, próprio da contemplação terrestre *extramundana*. Para o asceta, a certeza da salvação comprova-se na ação racional unívoca em sentido, meios e fim, de acordo com princípios e regras. Para o místico, que está realmente de posse do bem de salvação, concebido como uma condição, a conseqüência dessa condição pode ser, ao contrário, o anomismo: o sentimento — não manifestado no agir e na natureza desse agir mas numa condição sentida e na qualidade desta — de não estar mais vinculado a nenhuma regra da ação, porém de conservar a certeza absoluta da salvação, faça o que fizer. Com esta conseqüência (o πάντα μοι ἔξεστιν ["tudo para mim" (N.T.)]) teve de lutar, entre outros, Paulo, e ela foi repetidas vezes o resultado da busca de salvação mística.

Além disso, para o asceta, as exigências de seu deus à criatura podem intensificar-se até a de um domínio incondicional do mundo mediante a norma da virtude religiosa e até sua transformação revolucionária para alcançar esse fim. Saindo de sua cela monacal, isolada do mundo, o asceta enfrenta o mundo como profeta. Mas o que ele então exige, correspondendo a sua própria autodisciplina metodicamente racional, é sempre uma ordem e disciplina eticamente racional. Se, ao contrário, é o místico que toma um caminho semelhante, isto é, se sua união com Deus e a perene e constante euforia de sua solitária posse contemplativa do bem de salvação divino transforma-se num sentimento agudo de possessão sagrada por deus ou de possuir o deus — que fala dentro e através dele, que vem e traz a salvação eterna, agora mesmo, bastando que os homens, tal como o próprio místico, lhe preparem a sede na terra, ou seja, em suas almas — nesse caso, como um mago, ele sentirá ter em seu poder deuses e demônios, e, na conseqüência prática, tornar-se-á um mistagogo, como ocorreu tantas vezes. Não podendo seguir esse caminho — das razões possíveis falaremos mais tarde —, mas apenas dar testemunho de seu deus pelo ensinamento, então sua prédica revolucionária dirigida ao mundo torna-se quiliasticamente irracional, desprezando toda idéia de uma "ordem" racional. O caráter absoluto de seu próprio sentimento de amor uni-

versal e acósmico será para ele o fundamento suficiente e o único desejado por Deus, por ser o único de origem divina, da comunidade misticamente renovada dos homens. A transformação repentina do hábito místico afastado do mundo em quiliástico-revolucionário ocorreu com freqüência, de forma mais impressionante no grupo revolucionário dos batistas no século XVI. O processo contrário é tipicamente representado, por exemplo, pela conversão de John Lilburne aos quacres.

Quando uma religião de salvação intramundana é determinada por traços contemplativos, a conseqüência normal é a aceitação pelo menos relativamente indiferente ao mundo, em todo caso porém humilde, da ordem social dada. O místico de caráter taulérico procura, após o trabalho do dia, à noite, a união contemplativa com Deus, voltando na outra manhã, como descreve Tauler com grande paixão, a seu trabalho habitual com a disposição íntima adequada. De acordo com Lao-tse, é a partir da humildade e do apequenamento em face dos semelhantes que se reconhece o homem que encontrou a união com o tao. A tendência mística da religiosidade luterana, cujo supremo bem de salvação neste mundo é, em última instância, a *unio mystica*, condicionou (junto com outros motivos) a indiferença relativa à forma da organização externa da prédica e também seu caráter antiascético e tradicionalista. O místico típico não é, em geral, nem um homem de intensa ação social, nem, muito menos ainda, propõe a transformação racional das ordens terrestres mediante um modo de viver metódico, dirigido a resultados visíveis. Quando a ação comunitária ocorre no terreno da mística genuína, o que determina seu caráter é o acosmismo do sentimento de amor místico. Nesse sentido, a mística, ao contrário do "logicamente" deduzível, pode atuar psicologicamente como formadora de comunidades. A firme convicção de que o amor fraternal cristão, quando bastante puro e forte, deve conduzir à unidade de todas as coisas (também na crença dogmática) e, portanto, de que os homens que se amem o bastante misticamente, no sentido de São João, também pensam de forma igual e, precisamente na base da irracionalidade deste sentir, agem solidariamente segundo a vontade de Deus, é a idéia central do conceito de igreja místico-oriental que, por isso, pode prescindir da autoridade doutrinal racional e infalível, na qual se fundamenta também o conceito eslavófilo de comunidade dentro e fora da igreja. Em certo grau, essa idéia era comum também no cristianismo primitivo, e constitui a base da crença de Maomé na inutilidade de uma autoridade doutrinal formal, e — ao lado de outros motivos — da minimização da organização na congregação monacal do budismo antigo. Ao contrário, a religião de salvação intramundana onde quer que apresente traços especificamente ascéticos, sempre exige o racionalismo prático no sentido da intensificação da ação racional como tal, do sistemático método do modo de viver extrínseco e da objetivação e socialização racionais das ordens terrestres, trate-se de comunidades monacais ou de teocracias. A diferença historicamente decisiva entre a maioria das formas orientais e asiáticas de religiosidade de salvação e a maioria das ocidentais está em que as primeiras desembocam essencialmente na contemplação e as últimas, no ascetismo. O fato de a diferença ser fluida e, além disso, as variadas combinações sempre repetidas de traços místicos e ascéticos, por exemplo, na religiosidade monacal do Ocidente, mostrarem a compatibilidade desses elementos no fundo heterogêneos, não muda em nada a grande importância da própria diferença para nossa consideração puramente empírica. Pois o que nos interessa é o efeito sobre a ação. Na Índia, mesmo um método de salvação tão ascético como o dos monges de Jaina culmina num último fim místico, puramente contemplativo; na Ásia oriental, o budismo tornou-se a religiosidade de salvação específica. No Ocidente, ao contrário, prescindindo-se de representantes isolados de um quietismo específico, que pertencem somente à Idade Moderna, mesmo a religiosidade fortemente mística transforma-se sempre na virtude ativa e então, naturalmente, quase

sempre ascética, ou melhor, numa seleção íntima dos motivos; são preferidos e postos em prática aqueles que conduzem preponderantemente a alguma ação ativa, geralmente à ascese. Nem a contemplação bernardiana ou a franciscano-espiritualista, nem a batista ou a jesuíta, nem o extremo sentimentalismo de Zinzendorf, impediram que, na congregação e freqüentemente no próprio místico, a ação e a confirmação da graça na ação mantivessem sempre a supremacia — ainda que em grau muito diverso — na forma pura da ascese ou na impregnada por elementos contemplativos, e mestre Eckhardt coloca Marta acima de Maria, a despeito do Salvador. Mas, em certo grau, esta já era uma peculiaridade do cristianismo desde o início. Já nos primeiros tempos, quando todas as espécies de dons carismáticos irracionais do espírito eram considerados características distintivas da santidade, a apologética dá à pergunta: em que se podia reconhecer a proveniência divina e não talvez satânica ou demoníaca daquelas ações inspiracionais de Cristo e dos cristãos?, a resposta de que a óbvia influência do cristianismo sobre a moral de seus adeptos comprovava sua origem divina. Assim nenhum indiano poderia ter respondido.

Das razões dessa diferença fundamental queremos destacar aqui as seguintes:

1. A concepção de um deus único, supramundano, de onipotência ilimitada, e do caráter de criatura do mundo por ele criado, a partir do nada, concepção que, partindo do Oriente Próximo, foi imposta ao Ocidente. Ao método de salvação foi assim fechado o caminho à autodivinização e à posse genuinamente mística do divino, pelo menos no sentido cabal de uma divinização blasfema da criatura, e também às últimas conseqüências panteístas, considerando-se este caminho sempre uma heterodoxia. Toda salvação tinha de assumir, sempre, o caráter de uma "justificação" ética diante daquele deus, justificação que, em última instância, apenas podia ser dada e confirmada por meio de uma ação de alguma forma positiva. Pois a "confirmação" da qualidade realmente divina da posse mística do bem de salvação (perante o próprio foro do místico) somente pode ser obtida por esse caminho que, por sua vez, traz à própria mística paradoxos, tensões e a impossibilidade da aproximação total do deus, aos quais foi poupada a mística indiana. O mundo do místico ocidental é uma "obra" é "criado" e não simplesmente dado, com suas ordens, por toda a eternidade, como o do asiático. Por isso, no Ocidente, a salvação mística não podia ser encontrada totalmente na consciência da união absoluta com uma "ordem" sábia suprema, que seria o único "ser" verdadeiro, nem era jamais, por outro lado, uma obra de proveniência divina no sentido de constituir o objeto possível da fuga mais absoluta, como ocorre no Oriente.

2. Mas esse contraste devia-se também ao caráter das religiões de salvação asiáticas, de religiões puramente de intelectuais que nunca abandonaram a idéia de um "sentido" inerente ao mundo empírico. Por isso, para o indiano, havia um caminho que, através de uma "visão" das últimas conseqüências da causalidade do carma, podia conduzir à iluminação e à união do "saber" com a ação, caminho eternamente fechado a toda religiosidade que se encontra perante o paradoxo absoluto da "criação" de um mundo imperfeito por um deus perfeito e que, portanto, ao tratar de superá-lo intelectualmente, longe de se aproximar de Deus, dele se afasta. A mística ocidental com fundamentos puramente filosóficos é, por isso, do ponto de vista prático, aquela que mais se aproxima da asiática.

3. Entre os fatores práticos merece atenção o de que, por razões ainda a serem expostas, apenas o Ocidente romano, no mundo inteiro, desenvolveu e manteve um direito racional. A relação com Deus tornou-se em grau específico uma espécie de relação de súdito, juridicamente definível; a questão da salvação foi decidida numa espécie de processo jurídico, como ainda se pode encontrar caracteristicamente desen-

volvido em Anselmo de Canterbury. Nem um poder divino impessoal ou um deus que não se encontre acima do mundo, mas dentro de um mundo eterno que se regula a si mesmo pela causalidade do carma, nem o tao ou os espíritos celestes dos antepassados do imperador da China, nem, muito menos ainda, os deuses populares asiáticos podiam jamais produzir semelhante tendência do método de salvação. As formas mais elevadas da devoção tomavam sempre o caminho do panteísmo e, em seus impulsos práticos, da contemplação.

4. Também em outro aspecto o caráter racional do método de salvação era de proveniência parcialmente romana, parcialmente judaica. O helenismo, apesar de todas as reservas do patriciado urbano contra o culto dionisíaco de embriaguez, apreciava o êxtase, sua forma aguda, orgiástica, como embriaguez divina, e a mais suave da euforia, evocada sobretudo pelo ritmo e pela música, como percepção do especificamente mais divino dentro do homem. Precisamente a camada dominante dos helenos convivia com essa forma suave do êxtase desde a infância. Faltava na Grécia, desde o domínio da disciplina dos hoplitas, uma camada de prestígio social igual ao da nobreza funcional de Roma. As circunstâncias eram, em todos os aspectos, mais restritas e menos feudais. O sentimento de dignidade da nobreza romana — uma nobreza racional de funcionários, colocada num pedestal cada vez mais alto até finalmente alcançar cidades e países na clientela das famílias individuais — desaprovou já na terminologia o conceito de *superstitio*, que corresponde ao de êxtase, como algo especificamente indecente, indigno do homem distinto, fazendo o mesmo com a dança. Encontramos a dança de culto somente nos colégios sacerdotais mais antigos, e no sentido próprio da ciranda apenas entre os *fratres arvales*, mas, tipicamente, a portas fechadas, distante da congregação. De resto, porém, a dança era para os romanos algo indecente, assim como a música — na qual Roma era, por isso mesmo, absolutamente improdutiva — e as lutas desnudas nos ginásios, criadas como treinamento pelos guerreiros espartanos. Os cultos de embriaguez dionisíacos foram proibidos pelo senado. O repúdio a toda espécie de êxtase, bem como a qualquer ocupação com um metódo de salvação individual, por parte da nobreza funcional militar de Roma, dominadora do mundo — correspondendo mais ou menos à burocracia confuciana também rigorosamente adversa a todo método de salvação —, era então uma das fontes daquele racionalismo estritamente objetivo, orientado por fins prático-políticos, que o desenvolvimento das congregações cristãs ocidentais encontrou já como característica fixa de toda religiosidade possível no solo genuinamente romano e que especialmente a congregação romana adotou com plena consciência e conseqüência. Desde a profecia carismática até as maiores inovações da música sacra, essa congregação não acrescentou à religiosidade ou à cultura nenhum elemento irracional por iniciativa própria. Era infinitamente mais pobre não apenas em pensadores teológicos, mas também, segundo a impressão obtida das fontes, em qualquer espécie de manifestação "inspirada", do que o Oriente helenístico e, por exemplo, a congregação de Corinto. Não obstante, até precisamente por isso, seu racionalismo prático e prosaico, a herança mais importante do mundo romano na Igreja, desempenhou, como se sabe, quase por toda parte o papel decisivo na sistematização dogmática e ética da fé. A isso corresponde também o desenvolvimento ulterior do método de salvação no Ocidente. As exigências ascéticas da antiga regra beneditina, bem como as da reforma cluniacense, são, em relação aos padrões da Índia ou do antigo Oriente, extremamente modestas e adaptadas a noviços de círculos nobres; por outro lado, destaca-se precisamente no Ocidente, como característica essencial, o *trabalho* como meio higiênico-ascético, e ganha ainda mais importância na regra cisterciense que cultiva metodicamente a simplicidade mais racional. O monaquismo mendicante, em contraste aos monges mendicantes da Índia, é forçado, logo depois de surgir, a

entrar no serviço hierárquico, utilizado para fins racionais, ou seja, para a caridade sistemática — que no Ocidente desenvolveu-se em uma "empresa" racionalizada — ou para a prédica e jurisdição herética. A ordem jesuíta, por fim, se desfez totalmente dos elementos anti-higiênicos do ascetismo antigo e representa a disciplina racional mais perfeita para fins da Igreja. Mas esse desenvolvimento, por sua vez, estava evidentemente ligado ao fato de que

5. a Igreja é aqui uma organização homogênea racional, com direção monárquica e controle centralizado da devoção, isto é, de que ao lado do deus pessoal supramundano encontrava-se também um regente intramundano dotado com poder imenso e a capacidade de regulamentar ativamente a vida. As religiões da Ásia oriental careciam disso, em parte por razões históricas, em parte por razões de religiosidade. O lamaísmo rigorosamente organizado, como veremos mais tarde, não tem a rigorosidade de uma organização burocrática. Os hierarcas asiáticos, por exemplo, os patriarcas hereditários taoístas ou outros de seitas chinesas e indianas, sempre se tornam em parte mistagogos, em parte objetos de uma veneração antropolátrica, e em parte, como o Dalai-Lama e o Tachilama, chefes de uma religião monacal pura de caráter mágico. Somente no Ocidente, onde se transformou em tropa disciplinada de uma burocracia funcional racional, o ascetismo extramundano do monacato foi sistematizado gradativamente em direção a um método de vida ativamente racional. E somente o Ocidente viveu então também a transferência do ascetismo racional à própria vida mundana, no protestantismo ascético. Pois as ordens de dervixes intramundanas cultivam um método de salvação que, ainda que diversificado, não deixa de se orientar, em última instância, pela busca de salvação indiano-persa dos sufis, diretamente orgiástica ou inspiracional ou contemplativa, em todo caso não-ascética no sentido aqui adotado da palavra, mas, sim, mística. Encontramos indianos participando como dirigentes nas orgias de dervixes, até mesmo na própria Bósnia. O ascetismo dos dervixes não é, como a ética dos protestantes ascéticos, uma "ética vocacional" religiosa, pois as obras religiosas não têm, em geral, nenhuma conexão, quanto ao método de salvação, com as exigências profissionais mundanas; no máximo, trata-se de uma conexão extrínseca. Sem dúvida, aquele método de salvação pode produzir indiretamente efeitos sobre a vida profissional. O dervixe piedoso comum, sendo iguais as demais circunstâncias, é mais digno de confiança como artesão do que o irreligioso, assim como, por exemplo, o parse devoto prospera como comerciante em virtude do mandamento rigoroso de veracidade. Mas uma união de princípio, sistemática e íntegra, entre a ética profissional intramundana e a certeza de salvação religiosa foi produzida, no mundo inteiro, somente pela ética profissional do protestantismo ascético. Pois, neste, o mundo, em seu estado pecaminoso de criatura, tem significação religiosa exclusivamente como objeto do cumprimento dos deveres, por ações racionais, segundo a vontade de um deus absolutamente supramundano. O caráter racional, sóbrio das ações não entregues ao mundo, mas sim a certa finalidade, e seu êxito indicam que repousa sobre eles a bênção de Deus. Não a castidade, como no monge, mas a eliminação de todo "prazer" erótico, não a pobreza, mas a eliminação de todo prazer à base de rendas e da alegre ostentação feudal da riqueza, não a mortificação ascética do convento, mas o modo de viver desperto, racionalmente dominado, e a evitação de toda entrega à beleza do mundo ou à arte ou às impressões e sentimentos próprios, estas são as exigências, disciplina e método no modo de viver, o fim unívoco, o "homem de vocação", o representante típico, a objetivação e socialização racionais das relações sociais, a conseqüência específica, do ascetismo intramundano ocidental em contraste com todas as outras formas de religiosidade do mundo.

II. A salvação pode ser alcançada, além disso, não pelas próprias obras — as quais neste caso são consideradas totalmente insuficientes para este fim —, mas pelas

obras realizadas por um herói agraciado ou até por um deus encarnado e que revertem em favor de seus adeptos como graça *ex opere operato*, e isso ou como graça dispensada diretamente pela magia ou a partir do excedente daquela graça que o salvador humano ou divino obteve por mérito de suas obras.

A serviço dessa forma de salvação está o desenvolvimento dos mitos soteriológicos, sobretudo o dos mitos do deus guerreiro ou sofredor que se torna um ser humano ou desce à terra ou ao reino dos mortos, em todas as suas variadas formas. Em lugar de um deus da natureza, particularmente de um deus solar, que luta com outros poderes naturais, sobretudo, portanto, com as trevas e o frio, e cuja vitória traz a primavera, nasce sobre o solo dos mitos de salvação um salvador que liberta os homens do poder dos demônios (como Cristo) ou da servidão sob a determinação astrológica do destino (os sete arcontes dos gnósticos) ou, por incumbência de um deus clemente e oculto, do mundo depravado já em sua própria concepção pelo deus criador inferior (demiurgo ou Jeová, na gnose) ou da impenitência desapiedada do mundo que procura justificar-se por suas obras (Jesus) e da aflição produzida pela consciência do pecado que somente nasce com o saber da obrigatoriedade da lei, cujas exigências são incumpríveis (Paulo e, com pequenas modificações, também Agostinho e Lutero) ou da depravação de sua própria natureza pecaminosa (Agostinho), e os conduz à segurança que encontram na graça e no amor do deus bondoso. Além disso, o salvador luta, dependendo do caráter da salvação, contra dragões e demônios malignos. Às vezes, por ainda não poder enfrentá-los (freqüentemente é uma criança livre de pecado), tem de crescer primeiro num lugar oculto ou ser morto pelos inimigos e descer ao reino dos mortos, para ressuscitar vitoriosamente. A partir dali pode-se desenvolver a idéia de que sua morte seja um tributo de resgate para o direito do diabo à alma dos homens, por causa do pecado (cristianismo primitivo). Ou, ao contrário, é o meio para aplacar a ira de Deus, diante do qual ele é intercessor, como Cristo, Maomé e outros profetas e salvadores. Ou ele traz aos homens, como os antigos salvadores das religiões mágicas, o conhecimento proibido do fogo ou das artes técnicas ou da escrita e assim, por sua vez, o conhecimento dos meios para vencer os demônios no mundo ou no caminho ao céu (gnose). Ou, por fim, sua obra decisiva não consiste em suas lutas e sofrimentos concretos, mas na última raiz metafísica de todo o processo: na encarnação humana de um deus puramente como tal (ponto final da especulação de salvação helênica em Atanásio), como o único meio de fechar o abismo entre Deus e toda a criatura. A encarnação humana de Deus ofereceu a possibilidade de proporcionar aos homens uma participação anímica em Deus, de "fazer com que os homens se tornem deuses", como já se lê em Irineu, e a fórmula pós-atanasiana, segundo a qual pela encarnação humana tenha penetrado nele a essência (a idéia platônica) da humanidade, mostra a significação metafísica do "**ὁμοούσιος**" [da similaridade (N.T.)]. Ou então Deus não se contenta com um ato único de encarnação humana, mas, em conexão com a idéia da eternidade do mundo, da qual quase todo o pensamento asiático está convencido, encarna-se de tempos em tempos ou continuamente: tal é a idéia do *Bodhisattva*, concebida no budismo mahayânico (há algumas referências isoladas já em manifestações ocasionais do próprio Buda, nas quais parece revelar-se a crença na duração limitada de sua doutrina sobre a terra). Às vezes considera-se o *Bodhisattva* um ideal superior ao Buda, porque renuncia ao próprio ingresso, de significação apenas exemplar, ao nirvana, em favor de sua função universal a serviço dos homens: também aqui "sacrifica"-se, portanto, o salvador. Do mesmo modo que, em seu tempo, o culto a Jesus já era superior ao dos salvadores dos outros cultos soteriológicos concorrentes, pelo fato de que, nele, o salvador era um homem de carne e osso que os próprios apóstolos viram ressuscitar dos mortos, assim também a encarnação divina continuamente viva na pessoa do Dalai-Lama é a

culminância lógica de toda soteriologia de encarnação. Mas no caso em que o dispensador da graça divina vive como encarnação e, mais ainda, quando não se encontra mais continuamente sobre a terra, são igualmente necessários meios explícitos para que as massas de crentes possam participar pessoalmente de seus dons de graça. E somente esses meios decidem sobre o caráter da religiosidade, sendo, porém, muito variados entre si.

De caráter essencialmente mágico é a idéia de que, mediante a absorção física de uma substância divina, de um animal totêmico em que estava encarnado um espírito poderoso, ou de uma hóstia transmutada no corpo divino pela magia, se possa introduzir em si próprio a força divina, ou a de que, através de algum tipo de mistério, se possa participar diretamente de seu gênio e assim tornar-se imune contra os poderes malignos ("graça sacramental"). A apropriação dos bens da graça pode então tomar um rumo mágico ou ritualista, e requer, em todo caso, além do salvador ou do deus vivendo encarnado, sacerdotes ou mistagogos humanos. O caráter assumido pela dispensa da graça depende também, em grau considerável, da circunstância de ser ou não exigido desses mediadores entre os homens e o salvador a posse pessoal e a comprovação de dons carismáticos da graça; de modo que se não participam deles (como o sacerdote que caiu em pecado mortal), não podem transmitir a graça, nem administrar validamente o sacramento. Esta conseqüência rigorosa (*administração carismática da graça*) foi tirada, por exemplo, pela profecia dos montanistas, dos donatistas e, em geral, de todas as comunidades de fé da Antiguidade que se fundamentavam na organização de poder profético-carismática da Igreja: nem todo bispo, credenciado apenas institucional e exteriormente por seu "cargo", pode administrar a graça de modo eficaz; fá-lo apenas o credenciado pela profecia e outros testemunhos espirituais, pelo menos no caso de um pecado mortal daquele que solicita a graça. Logo que se prescinde dessa exigência, encontramo-nos já no âmbito de outra concepção. A salvação ocorre então em virtude de graças dispensadas continuamente por uma comunidade institucional, credenciada, por sua vez, por sua fundação divina ou profética: *graça institucional*. Esta, por sua vez, pode atuar diretamente por meio de sacramentos puramente mágicos ou então em virtude da disposição que lhe foi concedida sobre o tesouro das obras santificantes excedentes de seus funcionários ou adeptos. Mas, em caso de realização conseqüente, vigoram sempre estes três princípios: 1) *extra ecclesiam nulla salus* — somente pela pertinência à instituição administradora da graça pode-se obter graça; 2) o cargo legalmente conferido e não a qualificação pessoal carismática do sacerdote é que decide sobre a eficácia da administração da graça; 3) a qualificação pessoal religiosa do necessitado de salvação é, em princípio, sem importância diante do poder administrador de graça do cargo. A salvação é, portanto, universal e acessível não apenas aos virtuosos religiosos. Estes últimos podem até facilmente parecer ameaçados em suas possibilidades de salvação e na autenticidade de sua religiosidade, e em todo caso isso tem de ocorrer em alto grau, quando ele espera chegar a Deus por um caminho individual, especial, em vez de confiar na graça institucional. Cumprir as exigências de Deus, de tal modo que basta para a salvação o acréscimo da graça dispensada pela instituição, isto deve ser possível, em princípio, a todos os homens. O nível da contribuição ética pessoal exigida pode ser assim estabelecido de acordo com uma qualificação média e, portanto, não muito profunda. Quem contribui com mais, portanto, o virtuoso, pode assim realizar, além de para a salvação própria, obras para o tesouro da instituição, a partir do qual esta doa aos necessitados. Este é o ponto de vista específico da Igreja *católica* que constitui seu caráter de instituição da graça e que foi fixado num desenvolvimento de séculos, terminado sob Gregório, o Grande, oscilando na prática entre uma concepção mais mágica e outra mais ético-soteriológica. Mas a maneira como a

dispensa carismática da graça e a dispensa institucional influenciam o modo de viver depende dos pressupostos aos quais se vincula o deferimento dos meios de salvação. A situação é, portanto, semelhante à do ritualismo, com o qual a graça sacramental e a institucional mostram já por isso uma afinidade eletiva muito íntima. E ainda em outro aspecto, às vezes importante, toda espécie de autêntica dispensa da graça por uma pessoa, seja esta legitimada pelo carisma ou pelo cargo, acrescenta à religiosidade ética uma peculiaridade que atua no mesmo sentido, diminuindo as exigências éticas. Ela significa sempre um *alívio* interno do necessitado de salvação. Tornando-lhe mais leve, portanto, o peso da culpa e poupando-o — sendo iguais as demais circunstâncias — muito mais do que aos outros do desenvolvimento de um método de vida próprio, eticamente sistematizado. Pois o pecador sabe que sempre de novo obterá a absolvição de todos os pecados mediante uma ação religiosa ocasional. E, sobretudo, permanecem os pecados como atos isolados aos quais se confrontam outros atos isolados de compensação ou expiação. O que é avaliado não é o *habitus* global da personalidade — a ser continuamente reconstituído por meio de ascese ou contemplação ou autocontrole permanentemente alerto e de novas provas —, mas as ações concretas isoladas. Falta, portanto, a necessidade de conquistar por si mesmo, por esforço próprio, a *certitudo salutis*, e toda essa categoria eticamente tão eficaz passa para o segundo plano em importância. O controle constante da condução da vida por um administrador de graça (confessor, diretor espiritual), antes bastante eficaz em certas circunstâncias, é muitas vezes compensado em excesso pelo fato de que a graça pode ser administrada continuamente. Particularmente a instituição da confissão conjugada com a absolvição dos pecados mostra em seus efeitos práticos uma face dupla e tem funções diferentes, dependendo de seu emprego. A forma muito geral, pouco especializada, de confissão dos pecados — muitas vezes um reconhecimento coletivo de haver pecado — praticada especialmente pela Igreja russa, não é nenhum meio de influência duradoura sobre o modo de viver, e também a prática de confissão do luteranismo antigo era, sem dúvida, pouco eficaz. Os catálogos de pecados e penitências dos escritos sagrados da Índia vinculam a compensação de pecados rituais e éticos quase sempre a atos de obediência puramente rituais (ou sugeridos pelo interesse estamental dos brâmanes), de modo que a condução da vida cotidiana só podia ser influenciada no sentido do tradicionalismo, e a graça sacramental dos gurus hinduístas enfraqueceu mais ainda a eventual eficácia da influência. A Igreja católica do Ocidente, por meio de seu sistema de confissão e penitência, desenvolvido pela combinação da técnica jurídica romana e da idéia germânica da compensação pecuniária do assassinato, e que não tem par no mundo inteiro, impôs com ímpeto singular a cristianização da Europa ocidental. Mas a limitação de sua eficácia, no sentido do desenvolvimento de um método racional para o modo de viver, teria existido também sem a prática desleixada da indulgência que inevitavelmente a ameaçava. Não obstante, podemos observar ainda hoje, às vezes, "numericamente" a influência da confissão no exemplo dos católicos piedosos que rejeitam decididamente o sistema de dois filhos, por mais que se mostrem na França também nesta área os limites do poder da Igreja. Mas o fato de, por um lado, o judaísmo e, por outro, o protestantismo ascético não conhecerem nenhuma confissão e dispensa de graça por uma pessoa humana e nenhuma graça sacramental mágica, exerceu historicamente aquela pressão imensamente forte que levou ao desenvolvimento de formas eticamente racionais da vida, pressão comum a ambas as formas de religiosidade, por mais diferentes que elas sejam nos demais aspectos. Falta uma possibilidade de alívio tal como a proporcionam a instituição da confissão e a graça institucional. Somente, por exemplo, a confissão dos pecados nas "reuniões dos doze" dos metodistas era uma que atuava de modo semelhante, ainda que em sentido e com efeito bastante diferentes. Mesmo

assim podia desenvolver-se a partir dali a prática meio orgiástica de penitência do Exército da Salvação.

Por fim e sobretudo graça institucional, devido a sua própria natureza, tem a tendência de desenvolver, como virtude cardinal e condição decisiva da salvação, a obediência, a submissão à autoridade, seja esta a da instituição como tal ou a do administrador carismático da graça, por exemplo, na Índia, do guru, que às vezes exercia autoridade ilimitada. Neste caso, a condução da vida não constitui uma sistematização que vem de dentro do indivíduo, de um centro que este mesmo construiu lutando, mas alimenta-se de um centro situado fora dele. Quanto à substância da condução da vida como tal, isto não pode mostrar nenhum efeito que estimule uma sistematização ética, senão muito pelo contrário. Na prática, porém, facilita a adaptação de mandamentos sagrados concretos a condições externas modificadas, por aumentar sua elasticidade, só que com efeito diverso da ética de convicção. No século XIX, por exemplo, estava praticamente anulada, para a Igreja católica, a proibição do juro, apesar de sua vigência eterna manifestada na Bíblia e nos decretos papais. Isto não ocorreu abertamente, em forma de sua abolição (impossível), mas por uma simples instrução interna do Santo Ofício aos confessores de não indagar a partir de então, no confessionário, acerca de infrações da proibição do juro e de conceder a absolvição, *suposto* que houvesse certeza de que o confessado, no caso de a Santa Sé recorrer no futuro aos princípios antigos, aceitaria obedientemente essa decisão. Na França, o clero lutou várias vezes por um tratamento semelhante ao sistema de dois filhos. O valor religioso último não é, portanto, o concreto dever ético e sua substância, nem a qualificação ética de virtuoso, metodicamente alcançada por este, mas a obediência à instituição, benemérita como tal. A humildade formal da obediência é o único princípio que, na realização conseqüente da graça institucional, abraça uniformemente a condução da vida, princípio afim à mística em seu efeito, pelo caráter especificamente "rompido" do devoto. A afirmação de Mallinckrodt — a liberdade do católico consiste em poder obedecer ao papa — é, neste aspecto, de validade universal.

Ou então a salvação está vinculada à *fé*. Desde que este conceito não seja identificado com a submissão a normas práticas, ele sempre supõe que sejam tomados por verdadeiros certos fatos metafísicos, isto é, o desenvolvimento de certos "dogmas", cuja aceitação é considerada o sinal essencial da pertinência ao grupo. Como já vimos, o grau de desenvolvimento de dogmas é muito diverso nas diferentes religiões. Mas a existência de certo grau de "doutrina" é a característica distintiva da profecia e da religiosidade sacerdotal em face da pura magia. É claro que toda magia exige a crença no poder mágico do feiticeiro. Em primeiro lugar, a fé deste em si mesmo e em sua capacidade. Isto se aplica a toda religiosidade, inclusive à cristã primitiva. Por duvidar do poder próprio, os discípulos não podiam, assim lhes explica Jesus, curar um possesso. Mas a fé de quem está completamente convencido de sua capacidade de fazer milagres fará mover as montanhas. Por outro lado, também a magia requer — ainda hoje — a fé daqueles que pedem o milagre mágico. Em sua terra natal e às vezes também noutras cidades, Jesus não pode fazer milagres e "admira-se de sua descrença". Como declara repetidas vezes, ele cura possessos e aleijados porque crêem nele e em seu poder. Isto é então sublimado, por um lado, num sentido ético. Porque a adúltera crê em seu poder de perdoar pecados, ele pode perdoar-lhe seus pecados. Por outro lado, porém — e é disso que se trata, em primeiro lugar —, desenvolve-se a crença no sentido de tomar por verdadeiros certos dogmas intelectualmente compreendidos que, por sua vez, são produtos de reflexão intelectual. O confucionismo, que nada sabe de dogmas, não constitui precisamente por isso uma ética de salvação. O islã e o judaísmo antigos não estabelecem nenhuma exigência propriamente dogmática,

mas exigem apenas, como faz a religião primitiva por toda parte, a crença no poder (e, portanto, na existência) do deus próprio, agora considerado o "único", e no de seus profetas. Sendo religiões livrescas, seus textos sagrados devem ser considerados inspirados — no islã até criados — por Deus, e seu conteúdo é, portanto, tomado por verdadeiro. Mas, além de narrações cosmogônicas, mitológicas e históricas, a Lei, os Profetas e o Corão contêm essencialmente mandamentos práticos e não requerem, na verdade, nenhuma compreensão intelectual de determinada natureza. Somente as religiões não-proféticas conhecem a fé como mero saber sagrado. Nelas, os sacerdotes, bem como os feiticeiros, são guardiães do saber mitológico e cosmogônico e, como cantores sagrados, também das lendas heróicas. A ética védica e a confuciana vinculam a qualificação ética plena à formação literária transmitida em forma escolar, formação que em grau muito amplo é idêntica a um saber perpetuado pela memória. O "compreender" intelectual, como exigência, já conduz à forma de salvação filosófica ou gnóstica. Mas com isso cria-se um imenso abismo entre os plenamente qualificados do ponto de vista intelectual e as massas. No entanto, uma "dogmática" propriamente oficial ainda não existe nestas formas; há apenas opiniões filosóficas consideradas mais ou menos ortodoxas, como os Vedânta ortodoxos e o *sâmkhya* heterodoxo no hinduísmo. As igrejas cristãs, ao contrário, ao crescer cada vez mais a penetração do intelectualismo e a necessidade de enfrentá-lo desenvolveram uma quantidade jamais alcançada de dogmas racionais, oficiais e comprometedores, uma crença de teólogos. A exigência do conhecimento e da compreensão desses dogmas e da crença neles é praticamente irrealizável. Hoje até achamos difícil imaginar, limitando-nos, por exemplo, ao conteúdo complexo da *Epístola aos Romanos*, que já este tenha sido totalmente assimilado intelectualmente por uma congregação (preponderantemente) pequeno-burguesa, o que parece ter sido real. Pelo menos neste caso operava-se ainda com idéias que eram correntes numa camada urbana de prosélitos, acostumada a cismar sobre as condições da salvação e em certo grau familiarizada com a casuística judaica ou helênica, e, por outro lado, é sabido que também nos séculos XVI e XVII amplos círculos pequeno-burgueses assimilaram intelectualmente os dogmas dos sínodos de Dordrecht e Westminster, e as muitas e complicadas fórmulas de compromisso das Igrejas reformadas. Mas, em condições normais, semelhante exigência é irrealizável em religiões congregacionais sem a conseqüência de excluir da salvação todos aqueles que não fazem parte dos conhecedores filosóficos (gnósticos) — como ocorreu com os "hílicos" e os "psíquicos", os misticamente não-iluminados — ou, pelo menos, a de limitar os devotos não-intelectuais (místicos) a uma bem-aventurança de grau inferior, tal como existe na gnose e, de forma semelhante, em algumas religiões de intelectuais da Índia. Conseqüentemente, continua durante todos os primeiros séculos do cristianismo antigo a disputa expressa ou latente sobre a questão de se a "gnose" teológica ou a simples fé, *pistis*, seja a qualidade superior ou a única que garanta a salvação; no islã, os mutazilitas são os representantes da teoria de que o povo "crente" no sentido corrente, sem instrução dogmática, não pertence propriamente à comunidade dos crentes; e por toda parte as relações entre o intelectualismo teológico, o virtuosismo intelectual do conhecimento religioso e a piedade dos não-intelectuais, sobretudo, porém, a religiosidade dos virtuosos da ascese e da contemplação (ambos tinham de refutar o "saber morto" como qualificação que conduz à salvação) influenciaram decisivamente a peculiaridade de cada religiosidade.

Já nos próprios evangelhos, a forma de parábola da prédica de Jesus é apresentada como esotérica intencional. Se não se quer tirar esta conseqüência de uma aristocracia de intelectuais, então a fé tem de ser algo diferente do compreender profundamente e tomar por verdadeiro um sistema teológico de dogmas. E de fato o é em todas as religiões proféticas, desde o início ou, então, com o desenvolvimento da dogmática,

transformou-se nesse sentido, particularmente no momento em que se tornaram religiões congregacionais. Sem dúvida, a aceitação dos dogmas não é irrelevante em nenhum lugar, exceto aos olhos dos virtuosos ascéticos ou — sobretudo — dos místicos. Mas o reconhecimento pessoal expresso de dogmas, chamado tecnicamente *fides explicita* no cristianismo, costuma ser exigido apenas para determinados "artigos de fé", considerados absolutamente essenciais em oposição a outros dogmas. No caso dos outros dogmas, as exigências vão mais ou menos longe. As exigências impostas a este respeito pelo protestantismo, na base da "justificação pela fé", eram especialmente elevadas, e sobretudo (ainda que nem exclusivamente) no caso do protestantismo ascético, para o qual a Bíblia era uma codificação do direito divino. O estabelecimento de escolas primárias universais do tipo judaico, a instrução intensiva particularmente dos jovens nas seitas, deve-se substancialmente a essa exigência religiosa; o conhecimento profundo da Bíblia tanto dos holandeses, por exemplo, como também dos pietistas e metodistas anglo-saxônicos (em contraste com a situação nas escolas primárias ingleses) surpreendeu os viajantes ainda na metade do século XIX. Neste caso, a convicção da univocidade dogmática da Bíblia era o fundamento da ampla demanda de um conhecimento próprio da fé. Ao contrário, numa Igreja rica em dogmas, em vista da quantidade destes, só é possível exigir a *fides implicita*, a disposição geral de subordinar a convicção própria à autoridade da fé competente no caso concreto, tal como o fazia e ainda o faz, em amplo grau, a Igreja católica. Mas, de fato, uma *fides implicita* deixou de ser um tomar por verdadeiros, pessoalmente, os dogmas; é uma declaração de confiança e de entrega a um profeta ou a uma autoridade ordenada por uma instituição. Com isso, a fé religiosa perde também seu caráter intelectualista. Quando a religiosidade se torna predominantemente ético-racional, a fé possui esse caráter, em todo caso, apenas em grau insignificante. Pois o mero tomar por verdadeiro de conhecimentos é para uma "ética de convicção" apenas o degrau mais baixo da fé, o que ressalta, entre outros, Agostinho. Também a fé deve tornar-se uma qualidade de convicção. O apego pessoal a um deus especial é algo mais do que "saber" e, por isso, é chamado "fé". Assim, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. A "fé" que é "creditada à justiça" de Abraão não é nenhum tomar por verdadeiro intelectual de dogmas, mas confiança nas *promessas* de Deus. Exatamente o mesmo significa a fé, em seu sentido central, para Jesus e Paulo. O saber e o conhecimento dos dogmas retrocedem consideravelmente. Numa Igreja organizada como instituição a exigência da *fides explicita* costuma ficar limitada, pelo menos na prática, aos sacerdotes, pregadores e teólogos dogmaticamente instruídos. Toda religiosidade sistematicamente teologizada faz com que nasça em seu meio essa aristocracia dos *dogmaticamente* instruídos e cientes, os quais então, em grau e com êxito diversos, fazem questão de ser os verdadeiros portadores dessa religiosidade. A idéia ainda hoje muito popular entre os leigos de que o pároco deva mostrar-se capaz de compreender e crer mais do que o intelecto humano comum — concepção difundida sobretudo entre os camponeses — é apenas uma das formas de manifestação da qualificação "estamental" em virtude de "instrução", fenômeno que encontramos em toda burocracia estatal, militar, eclesiástica e privada. Mais primitiva do que essa concepção é a já mencionada, própria também do Novo Testamento, que considera a fé um carisma específico de *confiança* extracotidiana na providência pessoal de Deus, carisma que devem possuir os pastores de almas ou os heróis da fé. Em virtude desse carisma da confiança — que excede a capacidade humana comum — no auxílio de Deus, o homem de confiança da congregação, como virtuoso da fé, tem a possibilidade de agir, na prática, de modo diferente do leigo e realizar obras que este não pode. A fé proporciona, neste caso, uma espécie de sucedâneo de capacidades mágicas.

Essa atitude interna especificamente anti-racional, própria de uma religiosidade

de confiança ilimitada em Deus, que chega às vezes até a uma indiferença acósmica perante considerações práticas de tipo intelectual e leva freqüentemente àquela confiança incondicional na providência de Deus — que imputa a ele, exclusivamente, as conseqüências dos próprios atos, sentidos como algo querido por Deus —, encontra-se tanto no cristianismo quanto no islã e por toda parte em forte contraste com o "saber", particularmente o saber teológico. Isso pode configurar-se como soberba virtuosidade de fé ou, ao contrário, quando evita o perigo dessa presunção divinizadora da criatura, como uma atitude de incondicional entrega religiosa e humildade absorta em Deus, que exige antes de tudo a mortificação do orgulho intelectual. Desempenha um papel dominante sobretudo no cristianismo antigo, com Jesus e Paulo, mas também na luta contra a filosofia helênica, mas tarde na aversão aos teólogos das seitas místico-inspiracionais do século XVII, na Europa ocidental, e dos séculos XVIII e XIX, na Europa oriental. Toda devoção fiel genuinamente religiosa, de natureza qualquer, inclui direta ou indiretamente, em algum ponto, o "sacrifício do intelecto", em favor daquela qualidade espiritual específica, supra-intelectual, da entrega absoluta e da confissão, cheia de confiança: *credo, non quod,* ***sed quia*** *absurdum est* [Tertuliano: creio *porque* é absurdo (N.T.)]. Aqui, como alhures, a religiosidade de salvação das religiões crentes num deus supramundano sublinha a insuficiência da força intelectual em face da sublimidade de Deus, e constitui, portanto, algo fundamentalmente distinto da renúncia budista ao saber do além — porque não serve àquela contemplação que unicamente traz a salvação — ou da renúncia cética ao conhecimento de um "sentido" do mundo, comum a todas as camadas de intelectuais de todos os tempos, tanto aos epitáfios helenistas quanto aos produtos supremos do Renascimento (por exemplo, Shakespeare), às filosofias européia, chinesa e indiana ou ao intelectualismo moderno, renúncia que, ao contrário, ela deve combater energicamente. A crença no "absurdo", o triunfo, que já aparece nas prédicas de Jesus, sobre o fato de serem as crianças e os ignorantes, e não os cientes, aqueles que recebem de Deus este carisma da fé, indica a tensão enorme entre esse [tipo] de religiosidade e o intelectualismo, apesar de que ela, ao mesmo tempo, procura empregar este, continuamente, para seus próprios fins. Em virtude de sua impregnação crescente com formas de pensar helênicas, ela o fomenta já na Antiguidade, depois novamente e com muito mais empenho na Idade Média, [pela] criação das universidades como lugares de cultivo da *dialética*, que foi por ela criada sob a impressão das obras dos juristas românicos em favor do concorrente poder imperial. Em todo caso, a religiosidade de fé pressupõe sempre um deus pessoal, mediador ou profeta em cujo favor se renuncia, em algum ponto, à justificação e ao saber próprios. Por isso, nesta forma é especificamente alheia à religiosidade asiática.

Como vimos, a "fé" pode assumir formas diferentes, segundo sua tendência específica. A religiosidade de fé voltada para a "salvação", das camadas sociais pacificadas, tem certo parentesco, claro que em graus muito diversos, com a mística contemplativa, mais do que com a confiança primitiva do guerreiro no poder imenso de seu deus, predominante na religião de Jeová e no islã antigo. Pois todo bem de "salvação" como esse, almejado em termos de "redenção", pelo menos tende a tornar-se uma relação "estática" com o divino, uma *unio mistica*. E quanto mais sistemática é então a elaboração do caráter de convicção prático da fé, tanto mais facilmente podem surgir, como em toda mística, conseqüências diretamente anomísticas. Já as Epístolas de Paulo, bem como certas expressões contraditórias encontradiças no legado de Jesus, mostram a grande dificuldade de se estabelecer uma relação inequívoca entre uma autêntica religiosidade de "salvação", baseada na "fé" no sentido de uma relação de confiança, e determinadas exigências éticas. Conseqüentemente, o próprio Paulo tem de se debater constantemente com as conseqüências imediatas de sua concepção mediante deduções muito

complicadas. O desenvolvimento conseqüente da concepção paulina da salvação pela fé no marcionismo mostra claramente as conclusões anomistas. Em regra, a salvação pela fé, quando muito acentuada, não atua facilmente, numa religião cotidiana, no sentido de uma racionalização ética ativa da condução da vida, como pode muito bem ocorrer na pessoa do profeta. Em certas circunstâncias atua diretamente em sentido anti-racional, tanto em questões isoladas quanto de princípio. Assim como, em pequena escala, para alguns luteranos crentes a conclusão de contratos de seguro seria uma manifestação de desconfiança na providência divina, em grande escala, para a religiosidade de fé, todo método racional de salvação, toda forma de justificação pelas obras e, sobretudo, toda superação da moralidade normal mediante obras ascéticas é vista como uma insistência pecaminosa na força humana. Quando desenvolvida de forma conseqüente, esta religiosidade repele — como o antigo islã — o ascetismo supramundano, particularmente o monacato. Desse modo, pode favorecer diretamente, como ocorreu no protestantismo luterano, a valorização religiosa do trabalho profissional intramundano e fortalecer seus estímulos, sobretudo quando desvaloriza a graça penitencial e sacramental dos sacerdotes em favor da importância única da relação de fé pessoal com Deus. O luteranismo fez isso desde o início, e com maior intensidade ainda em seu desenvolvimento ulterior, após a eliminação total da confissão, especialmente nas formas do pietismo asceticamente influenciado por Spener e Francke, através de canais quacrianos e outros dos quais nem estavam cientes. Da tradução luterana da Bíblia provém a palavra alemã *Beruf* [vocação ou profissão (N.T.)], e a valoração da virtude profissional intramundana como a única forma de vida agradável a Deus é inteiramente essencial ao luteranismo desde o início. Mas uma vez que as "obras" não constituíam um fundamento real nem da salvação da alma, como no catolicismo, nem do conhecimento do renascimento, como no protestantismo ascético, e, além disso, o hábito emocional de saber-se protegido na bondade e graça de Deus continuava sendo a forma predominante da certeza de salvação, a posição diante do mundo permanecia um paciente "conformar-se" com suas ordens, em oposição marcante a todas aquelas formas do protestantismo que exigiam para a certeza de salvação uma prova (entre os pietistas, *fides efficax*, entre os charidchitas islâmicos, o *amal*) em forma de boas obras ou de uma específica condução da vida metódica, e em oposição total à religião de virtuosos das seitas ascéticas. Falta ao luteranismo todo impulso a uma atitude social ou politicamente revolucionária ou até apenas racional-reformadora. Trata-se de conservar o bem de salvação da fé dentro do mundo e contra ele, e não de transformar o mundo de modo racional-ético. Onde quer que a palavra de Deus é anunciada pura e claramente, tudo que é essencial ao cristão virá por si mesmo, e a organização externa do mundo, e mesmo da Igreja, é adiáfora [eticamente indiferente (N.T.)]. Na realidade, essa fé dócil e relativamente indiferente ao mundo, porém "aberta" a este em oposição ao ascetismo, é resultado de um desenvolvimento. A específica religiosidade de fé não pode facilmente produzir traços racionais de caráter antitradicionalista na condução da vida e falta-lhe todo impulso intrínseco para uma dominação e transformação racional do mundo.

A "fé", na forma em que a conhecem as religiões guerreiras do islã antigo e também a religião mais antiga de Jeová, tem o caráter de uma simples lealdade de sequaz ao deus ou ao profeta, como é próprio, desde a origem, a todas as relações com deuses antropomorfos. O deus gratifica a lealdade do sequaz e castiga a deslealdade. Essa relação pessoal com Deus somente ganha outras qualidades onde comunidades pacificadas e em especial adeptos oriundos de camadas burguesas são portadores de uma religiosidade de salvação. Só então pode a fé como meio de salvação assumir seu caráter de sentimento e adotar os traços do *amor* ao deus ou ao salvador, tais

como já aparecem na religiosidade do judaísmo no exílio e após este e, de modo mais intenso, no cristianismo primitivo, sobretudo com Jesus e João. Deus aparece como patrão magnânimo ou como pai de família. Sem dúvida, é um crasso erro querer encontrar na qualidade paterna do deus anunciado por Jesus um elemento de uma religiosidade não-semítica, porque os deuses dos povos do deserto (em sua maioria semíticos) "criam" os homens, e os helênicos os "engendram". Pois o deus cristão nunca pensou em engendrar homens (γεννηθέντα μὴ ποιηθέντα, engendrado e não criado, este é precisamente o predicado que distingue o Cristo trinitariamente divinizado dos homens), e ele, apesar de abraçar os homens com um amor sobre-humano, está muito longe de ser um terno papai moderno, sendo antes um patriarca real preponderantemente benévolo mas também iracundo e rigoroso, como já era o deus judaico. Mas o caráter sentimental da religiosidade de fé pode ser intensificado pela consciência de ser "filho de Deus" (em vez da concepção ascética de ser instrumento de Deus), procurando-se por isso ainda mais a unidade da condução da vida na disposição sentimental e na confiança em Deus ao invés de na consciência da comprovação ética, com o que se debilitando ainda mais seu caráter prático-racional. Já o tom plangente dos típicos sermões luteranos na Alemanha, na "linguagem de Canaã", popular desde o renascimento do pietismo, insinua aquela exigência sentimental que tantas vezes afugentou homens vigorosos da Igreja.

Completamente anti-racionais são, em regra os efeitos da religiosidade de fé sobre a condução da vida onde a relação com o deus ou o salvador tem o caráter de devoção apaixonada, mostrando-se portanto na fé, de modo latente ou aberto, elementos eróticos. Assim, nas diversas variações do amor a Deus dos sufis e na mística bernardiana acerca do *Cântico dos Cânticos*, no culto a Maria e ao coração de Jesus e noutras formas análogas de devoção, e também em algumas formas excessivamente sentimentais do pietismo especificamente luterano (Zinzendorf). Sobretudo, porém, na piedade especificamente hinduísta de *bhakti* (amor) que desde os séculos V e VI foi substituindo o budismo, essa orgulhosa e distinta religiosidade de intelectuais, e constitui ali a forma popular de religião de salvação entre as massas — especialmente as formas soteriológicas do vixnuísmo. A devoção ao Krishna elevado do Mahâbhârata a salvador mediante apoteose, particularmente ao menino Krishna, é intensificada através dos quatro graus de contemplação: amor servil, amor amistoso, amor filial (ou paternal) até o grau supremo da devoção expressamente erótica, à maneira do amor de *gopîs* (o amor que as amantes de Krishna sentem por ele). Essa religiosidade, que, já em virtude de sua forma adversa ao cotidiano de obter a salvação, pressupõe sempre algum grau de transmissão sacramental-sacerdotal da graça pelos gurus e *gosâins*, é em seus efeitos práticos uma contraparte sublimada da religiosidade hinduísta de *sakti*, popular nas camadas mais baixas, uma devoção às mulheres dos deuses que não raramente incluía um culto erótico-orgiástico, mas sempre está pelo menos próxima da religiosidade orgiástica. Situa-se marcantemente distanciada, em todos os aspectos, das formas cristãs de religiosidade de fé pura, ou seja, constante e inabalável, na providência divina. A relação tendencialmente erótica com o salvador é estabelecida sobretudo de maneira técnica, por exercícios de devoção. A crença cristã na providência, ao contrário, é um carisma a ser firmado mediante a *vontade*.

Por fim, a salvação pode ser uma graça magnânima, totalmente livre e sem fundamento, de um deus inescrutável em suas decisões, imutável em virtude de sua onisciência e completamente inacessível à influência humana: *graça de predestinação*. Esta pressupõe, de modo mais absoluto, o deus criador supramundano e falta, por isso, a toda religiosidade asiática e da Antiguidade. Distingue-se da concepção de um destino supradivino, que se encontra em algumas religiões guerreiras, de heróis, por seu caráter

de providência, isto é, por ser uma ordem irracional do ponto de vista humano, porém racional do ponto de vista de Deus, um regime universal. Por outro lado, exclui a bondade de Deus, que se torna um rei duro, majestático. Ela compartilha com a crença no destino a conseqüência de educar para a distinção e a dureza ainda que, ou antes precisamente porque, perante este Deus a desvalorização total da força própria do indivíduo é o pressuposto da salvação unicamente por livre graça. Naturezas impassíveis e seriamente éticas, como Pelágio, podiam crer na suficiência das próprias obras. Entre os profetas, a predestinação é a crença de pessoas que ou — como Calvino e Maomé — estão possuídas de uma excessiva sede de poder racional religiosa — a certeza da missão própria, apoiada menos na sua condição pessoal sem mácula do que na situação do mundo e na vontade de Deus —, ou então — como Agostinho e também, de novo, Maomé — tinham de domar paixões imensas e viviam com a sensação de que, se o conseguiram, foi com o apoio de um poder exterior e acima delas. No período de forte excitação que segue a dura luta contra o pecado, também Lutero conheceu esta sensação, para mais tarde relegá-la ao segundo plano, com a crescente adaptação ao mundo.

A predestinação proporciona ao agraciado o máximo de certeza de salvação *desde que* ele esteja convencido de pertencer à aristocracia de salvação dos poucos eleitos. Mas o indivíduo precisa de sintomas da posse desse carisma incomparavelmente importante, uma vez que a incerteza absoluta não pode ser suportada por muito tempo. Como Deus condescendeu em revelar pelo menos alguns mandamentos positivos referentes às ações que lhe agradam, tais sintomas só podem consistir na comprovação aqui decisiva — como para todo carisma religiosamente ativo — da capacidade de colaborar como instrumento de Deus no cumprimento deles, e isto de modo contínuo e metódico, pois a graça é algo que se possui ou sempre ou nunca. Pouco importam as faltas isoladas — que ocorrem ao predestinado, por ser criatura, como a todos os pecadores; o que dá a certeza da salvação e da perseverança da graça é saber que não é dessas faltas, mas do agir desejado por Deus, que nasce a relação íntima e autêntica com Deus, originada da misteriosa relação de graça, portanto da qualidade central e constante da personalidade. Por isso, em lugar de levar à conseqüência aparentemente "lógica" do fatalismo, a crença na predestinação justamente ensina seus adeptos mais coerentes a terem os mais fortes motivos imagináveis para agir segundo a vontade de Deus. É claro que esses motivos diferem segundo o conteúdo primário da profecia. Tanto a abnegação das primeiras gerações dos combatentes pela fé islâmicos, que se encontravam sob o mandamento religioso da guerra santa para a conquista do mundo, quanto o rigorismo ético, a legalidade e o método racional de vida dos puritanos que viviam sob a lei moral cristã resultavam da influência dessa crença. A disciplina na guerra pela fé era a fonte da invencibilidade da cavalaria islâmica, bem como da de Cromwell, e a ascese intramundana e a busca disciplinada da salvação na profissão desejada por Deus eram a fonte da virtuosidade aquisitiva entre os puritanos. A desvalorização radical e realmente definitiva de toda administração de graça mágica, sacramental e institucional perante a vontade soberana de Deus é a conseqüência inevitável de toda graça de predestinação realizada de modo conseqüente e de fato ocorreu por toda parte onde esta existiu e foi conservada em plena pureza. Sua influência mais forte, neste sentido, foi sobre o puritanismo. A predestinação islâmica não conhecia, por um lado, o decreto duplo: a Alá não era imputada a predestinação ao inferno, mas apenas a privação de sua graça e, com isso, a "admissão" da falta — inevitável em vista da imperfeição do homem. Por outro lado, correspondendo ao caráter guerreiro da religião ela apresentava o mesmo matiz da *moira* helênica, no sentido de estarem muito menos desenvolvidos, por um lado, os elementos especificamente racio-

nais do "regime universal" e, por outro, a determinação do destino religioso do indivíduo no além. Predominava a idéia de estar determinado pela predestinação não o destino no além, mas o destino extracotidiano neste mundo, por exemplo (e particularmente) a questão de se o combatente pela fé iria tombar na batalha ou não. O destino no além, ao contrário, estava suficientemente garantido pela simples crença em Alá e seu profeta, e não requeria, por isso, nenhuma comprovação na condução da vida — pelo menos segundo a concepção mais antiga: um sistema racional de ascese cotidiana era originalmente alheio a esta religião de guerreiros. Por isso, no islã, a predestinação desenvolveu seu poder continuamente nas lutas religiosas, como ainda naquelas do Mahdî, mas perdeu-o com todo o "aburguesamento" do islã por não dar origem a qualquer método de vida intracotidiana como ocorreu no puritanismo, em que a predestinação afetava o destino no além e, portanto, a *certitudo salutis* estava vinculada precisamente à comprovação da virtude *intra*cotidiana pelo que aumentava, com o aburguesamento da religiosidade de Calvino, sua importância em comparação às idéias originárias do próprio fundador. É muito caraterístico que — em oposição à crença puritana na predestinação, por toda parte considerada, pelas autoridades, perigosa para o Estado e inimiga da autoridade, por seu ceticismo em relação a toda legitimidade e autoridade mundana — a dinastia dos omíadas, difamada por ser especificamente "mundana", tenha sido adepta da crença na predestinação, pois esperava ver legitimado o próprio poder, ilegitimamente conseguido, pela vontade predestinadora de Alá. Vê-se como a tendência à determinação dos processos concretos do mundo, em lugar da [orientação] para o destino no além, faz diminuir imediatamente o caráter eticamente racional da predestinação. E uma vez que tinha efeitos ascéticos — como foi de fato o caso entre os antigos, simples combatentes pela fé —, o islã, que em todo caso estabelecia, quanto à moral, exigências principalmente externas e de resto rituais, fez retroceder essa influência na vida cotidiana, e adotou na religiosidade popular, devido a seu caráter menos racional, traços tendencialmente fatalistas (*kismet*) e não reprimiu, justamente por isso, a magia na religião do povo. É característico da ética confuciana da burocracia patrimonial chinesa o fato de, nela, por um lado, o saber da existência de um "destino" ser considerado aquilo que garante a espiritualidade nobre e, por outro lado, de esse destino assumir às vezes, na crença mágica das massas, traços fatalistas, e na crença dos cultos ocupar uma posição média entre providência e *moira*. Assim como a *moira* e a teimosia de vencê-la alimentam o orgulho heróico do guerreiro, a predestinação alimenta o orgulho ("farisaico") da heróica ascese burguesa. Mas em nenhum lugar o orgulho de uma aristocracia predestinada à salvação está tão intimamente concatenado com o lado profissional do homem e com a idéia de que o êxito da ação *racional* demonstre a bênção de Deus, e, por isso, em nenhum lugar é tão intensa a influência de motivos ascéticos sobre a mentalidade econômica como no âmbito da graça de predestinação puritana. Também a graça de predestinação é uma crença de virtuosos religiosos que unicamente admitem a idéia de um "decreto duplo" existente desde sempre. Com sua penetração crescente na vida cotidiana e na religiosidade das massas, a seriedade sombria da doutrina é cada vez menos tolerada, até ficar como *caput mortuum*, no protestantismo ascético ocidental, aquele traço que também esta doutrina de graça imprimiu na mentalidade capitalista racional: a idéia da comprovação metódica na vida profissional. O neocalvinismo de Kuyper não ousa mais defender plenamente a doutrina pura. Mas a fé como tal não é de modo algum extinta; apenas muda de forma. Realmente, em todas as circunstâncias, o determinismo da predestinação tem sido um meio da centralização sistemática mais intensa imaginável da "ética de convicção". A "personalidade global", como diríamos hoje, e não alguma ação isolada, recebe pela "eleição divina" o acento de valor externo. A contrapartida não-religiosa, baseada num determi-

nismo referente a este mundo, desta valoração religiosa da fé é aquela forma específica de "vergonha" e — por assim dizer — sensação atéia de culpa, própria também do homem moderno, em virtude de uma sistematização ética, qualquer que seja seu fundamento metafísico, no sentido da ética de convicção. O tormento secreto do homem, neste caso, não provém de ter feito alguma coisa, mas de ele, sem sua intervenção, isto é em virtude de sua natureza inalterável, "*ser*" como lhe revela ser o que fez, e isso também lhe expressa o "farisaísmo" determinista dos demais — tão inumano, por igualmente carecer da possibilidade sensata de um "perdão" é de um "arrenpedimento" ou de uma "reparação", quanto o era a própria crença religiosa na predestinação, a qual pelo menos podia imaginar alguma secreta *ratio* divina.

§ 11. Ética religiosa e "mundo"

A tensão entre a ética religiosa de convicção e o mundo, p. 385. — A ética de vizinhança como fundamento da ética religiosa, p. 387. — A condenação religiosa da cobrança de juros, p. 389. — A tensão entre a racionalização ético-religiosa e a racionalização econômica da vida, p. 389. — Acosmismo de amor religioso e violência política, p. 392. — Mudanças na posição do cristianismo em relação ao Estado, p. 396. — Ética profissional "orgânica", p. 397. — Religiosidade e sexualidade, p. 399. — Ética fraternal e arte, p. 402.

Quanto mais sistemática e interiorizada a religiosidade de salvação no sentido de uma "ética de convicção", tanto mais profunda a tensão entre ela e as realidades do mundo. Enquanto se trata de uma religiosidade simplesmente ritual ou vinculada à "lei", essa tensão manifesta-se de um modo que pouco atinge os princípios. Essa forma de religiosidade atua essencialmente da mesma maneira que a ética mágica. Em termos gerais isto significa que ela proporciona às convenções que adota o caráter sagrado inviolável, porque também nela a totalidade dos adeptos do deus está interessada em evitar a ira divina e, portanto, no castigo pela transgressão das normas. Por isso, quando um preceito atinge a importância de uma ordem divina, ele se eleva do círculo das convenções, suscetíveis de mudança, para a esfera da santidade. Sempre vigorou e para sempre vigorará, tal como as ordenações do cosmos, e só pode ser interpretado mas não modificado, a não ser que o próprio deus revele um mandamento novo. Assim como o simbolismo tem efeito estereotipador sobre determinados elementos substanciais da cultura — e as prescrições mágicas tabus sobre os tipos concretos de relações com pessoas e objetos materiais —, a religião, neste estádio, é estereotipadora em relação a toda a área da ordem jurídica e das convenções. Os livros sagrados dos indianos e do islã, dos parses e dos judeus, como também os livros clássicos dos chineses, tratam de modo inteiramente equivalente as normas cerimoniais e rituais e as prescrições jurídicas. O direito é um direito "sagrado". O predomínio de um direito religiosamente estereotipado constitui uma das barreiras mais importantes para a racionalização da ordem jurídica e, portanto, da economia. Por outro lado, o rompimento de normas mágicas ou rituais estereotipadas por uma profecia ética pode dar origem a revoluções — agudas ou paulatinas — também na ordem cotidiana da vida e particularmente na economia. Em ambos os sentidos, o poder da religião naturalmente tem seus limites. Nem de longe é o elemento impulsor onde quer que se alinhe com a transformação. Particularmente não cria, em lugar algum, condições econômicas para as quais não tenham existido pelo menos as possibilidades, muitas vezes até impulsos bastante intensos, nas condições e constelações de interesses anteriores. E também neste caso é muito limitada sua força competitiva diante de poderosos interesses econômicos. Não é possível oferecer uma fórmula geral para o poder relativo dos diferentes

componentes do desenvolvimento, no que se refere à substância do processo, e para o modo como eles se "adaptam" um ao outro. As necessidades da vida econômica fazem-se valer seja mediante uma interpretação modificada dos mandamentos sagrados seja mediante um subterfúgio casuísta, às vezes também pela simples eliminação deles na prática, por via da jurisdição eclesiástica penitencial e absolvedora que, por exemplo, dentro da Igreja católica eliminou totalmente, também *in foro conscientiae* (como veremos em breve), uma prescrição tão importante como a proibição dos juros, sem porém — o que teria sido impossível — ab-rogá-la explicitamente. O mesmo deve ocorrer com o igualmente censurado *onanismus matrimonialis* (sistema de dois filhos). A conseqüência da ambigüidade, naturalmente muito freqüente, ou do silêncio das normas religiosas diante de novos problemas e dessas práticas é a coexistência independente de estereotipações absolutamente inabaláveis, por um lado, e de uma extraordinária arbitrariedade e total imprevisibilidade de sua vigência efetiva, por outro. Quanto à Sharî'a islâmica, é quase impossível dizer no caso concreto o que hoje ainda tem vigência prática, e o mesmo aplica-se a todos os direitos e mandamentos morais de caráter formal casuístico-ritualista, sobretudo também à lei judaica. Diante dessas condições, a sistematização fundamental dos deveres religiosos no sentido de uma "*ética de convicção*" cria uma situação substancialmente modificada. Rompe a estereotipação das normas individuais em favor de uma orientação "significativa" global da condução da vida pelo fim religioso de salvação. Desconhece qualquer "direito sagrado", exceto apenas uma "espiritualidade sagrada" que, de acordo com a situação, pode sancionar diferentes máximas de comportamento, sendo, portanto, elástica e adaptável. Em vez de atuar pela estereotipação, ela pode produzir a partir de si efeitos revolucionários, dependendo do rumo que toma a condução da vida por ela criada. Mas adquire essa capacidade ao preço de uma problemática bastante agravada e "interiorizada". Na verdade, a tensão íntima entre o postulado religioso e as realidades do mundo não diminui, mas aumenta. Em lugar do postulado de equilíbrio externo da teodicéia aparecem, com a crescente sistematização e racionalização das relações comunitárias e de seu conteúdo, os conflitos entre legalidades intrínsecas às diversas esferas de vida e o postulado religioso, e tanto mais fazem do "mundo" um problema quanto mais intensa é a necessidade religiosa. Devemos, antes de mais nada, esclarecer esta situação em seus principais pontos de conflito.

A ética religiosa interfere na esfera da ordem social em profundidade muito diversa. Decisivas são, aqui, não apenas as diferenças na vinculação mágica e ritual, e na religiosidade, mas sobretudo sua posição de princípio em relação ao mundo, como tal. Quanto mais sistemático-racional é o modo como este é moldado em um cosmos, sob aspectos religiosos, tanto mais fundamental pode tornar-se a tensão ética entre ele e as ordens intramundanas, e isto tanto mais quanto mais estas, por sua vez, são sistematizadas de acordo com suas legalidades intrínsecas. Surge a ética religiosa da rejeição do mundo e falta-lhe, como tal, o caráter estereotipador dos direitos sagrados. Precisamente a tensão que acarreta às relações com o mundo constitui um poderoso fator dinâmico de desenvolvimento.

Na medida em que a ética religiosa se limita a adotar as virtudes gerais da vida mundana, estas não precisam ser expostas aqui. As relações dentro da família, ao lado de veracidade, confiabilidade, respeito pela vida e propriedade alheias, considerando-se as mulheres também parte da propriedade, são coisas óbvias. Mas o acento posto nas diversas virtudes mostra diferenças características. Assim, a ênfase extraordinária da piedade familiar no confucionismo, magicamente motivada em conseqüência da importância dos espíritos ancestrais e zelosamente cultivada na prática por uma organização política dominante de caráter patriarcal e patrimonial-burocrático, para a qual, segundo

uma sentença de Confúcio, a "insubordinação é pior que a mesquinhez" e que, por isso, tinha de considerar, como o faz explicitamente, a subordinação às autoridades familiares um sinal de qualidades sociais e políticas. Em oposição a isto está o rompimento de todos os vínculos familiares pela forma mais radical da religiosidade congregacional: quem não pode odiar seu pai não pode ser discípulo de Jesus. Ou então o [dever] de veracidade, muito mais rigoroso na ética indiana e de Zaratustra do que no decálogo judaico-cristão (limitação ao testemunho judicial) e, por outro lado, a posposição total do dever de veracidade em relação aos mandamentos cerimoniais de etiqueta na ética estamental da burocracia confuciana da China. Ou, característica de toda religiosidade especificamente indiana em oposição a quase todas as outras, a proibição absoluta de matar qualquer ser vivo (*ahimsâ*), a qual vai muito além do mandamento de não maltratar os animais da religião de Zaratustra, condicionado originalmente pela atitude antiorgiástica deste, e que se fundamenta em idéias animistas (de metempsicose).

De resto, o conteúdo de toda ética religiosa, que vai além de prescrições mágicas particulares e da piedade familiar, está condicionado, em primeiro lugar, pelos dois motivos simples que determinam a ação cotidiana não vinculada à família: justo talião contra infratores e ajuda fraternal ao vizinho amigo. Ambas as coisas constituem uma retribuição: o infrator "merece" o castigo cuja execução aplaca a cólera, do mesmo modo que o vizinho merece a ajuda. Que aos inimigos se paga mal por mal é uma coisa óbvia para a ética chinesa, védica e de Zaratustra, e também para a judaica até a época após o exílio. Pois toda ordem social parece fundamentar-se sobre a justa retribuição, e por isso repugna à ética da adaptação ao mundo de Confúcio a idéia do amor ao inimigo, baseada em parte, na China, em motivos místicos e em parte em motivos social-utilitários, como algo diretamente dirigido contra a razão de Estado. E a ética judaica da época posterior ao exílio somente a aceita, no fundo, conforme expõe Meinhold, no sentido de uma humilhação maior e mais nobre do inimigo por bons feitos próprios e, sobretudo, com a reserva importante que faz tambem o cristianismo: que a vingança é coisa de Deus e que este tanto mais certamente a realizará quanto mais se abstenha dela o homem. Às comunidades do clã, dos irmãos de sangue e da tribo a religiosidade congregacional acrescenta, como objeto do dever de apoio, os membros da congregação. Ou antes, coloca-os no lugar dos membros do clã: quem não pode abandonar pai e mãe não pode ser discípulo de Jesus, e é neste sentido e neste contexto que também se pronuncia a sentença de que ele não veio para trazer a paz mas a espada. Dali desenvolve-se então o mandamento da "fraternidade", específico da religiosidade congregacional — não de todas suas formas, mas particularmente desta religiosidade —, porque ela realiza em maior profundidade a emancipação da associação política. Mesmo na cristandade primitiva, por exemplo para Clemente de Alexandria, a fraternidade em sua extensão plena rege apenas dentro do círculo dos correlgionários, e não, sem reserva, fora dele. A ajuda fraternal, no caso de necessidade, tem sua origem, como já vimos[1], na associação de vizinhos. O "próximo" ajuda ao vizinho, pois também aquele pode um dia precisar da ajuda deste. Só uma forte mistura das comunidades políticas e étnicas e a desvinculação dos deuses, como poderes universais, da associação política conduzem à possibilidade do universalismo do amor. Diante da religiosidade alheia, este torna-se muito difícil no caso de uma forte concorrência entre as religiosidades congregacionais e da pretensão de que seu deus seja o único. Os monges de Jaina admiravam-se, segundo a tradição budista, com o fato de Buda ter ordenado a seus discípulos que dessem comida também a eles.

[1] Ver acima p. 247. (Nota do organizador.)

Assim como os costumes de colaboração e ajuda em caso de necessidade entre vizinhos são transferidos, com a diferenciação econômica, às relações entre as diversas camadas sociais, assim ocorre também com muita rapidez na ética religiosa. Os cantores e magos, como as primeiras "profissões" desvinculadas do solo, vivem da generosidade dos ricos. Elogiam estes em todos os tempos, enquanto amaldiçoam os avarentos. Nas condições da economia não-monetária, o que enobrece as pessoas, como mais tarde veremos[2], não é a propriedade como tal, mas a condução da vida generosa e hospitaleira. Por isso, a *esmola* é um componente universal e primário também de toda religiosidade ética. A religiosidade ética dá a este motivo interpretações diferentes. A beneficência aos pobres é motivada por Jesus, às vezes, totalmente segundo os princípios da retribuição: que precisamente a impossibilidade da retribuição neste mundo, por parte dos pobres, torne tanto mais segura a do além, por Deus. A isto junta-se o princípio da solidariedade entre os irmãos na fé que às vezes vai tão longe que a fraternidade já é quase um "comunismo do amor". No islã, a esmola faz parte dos cinco mandamentos absolutos para a pertinência à fé, no hinduísmo antigo, bem como em Confúcio e no judaísmo antigo ela constitui a "boa obra" como tal; no budismo antigo é originalmente a única obra do leigo piedoso que realmente importa e no cristianismo da Antiguidade adquiriu quase a dignidade de um sacramento (ainda na época de Agostinho é considerada não-verdadeira a fé sem esmola). Pois o combatente pela fé islâmico, desprovido de recursos, o monge budista, os pobres irmãos na fé do cristianismo antigo (particularmente da congregação de Jerusalém), bem como os profetas, apóstolos e muitas vezes também os sacerdotes das religiões de salvação, dependem todos eles de esmolas, e a possibilidade da esmola e da ajuda na necessidade, no cristianismo antigo e mais tarde nas seitas até a congregação dos quacres, como uma espécie de "lugar de apoio" religioso, é um dos principais elementos econômicos da propaganda e da solidariedade da congregação religiosa. Por isso, a importância da esmola diminui imediatamente, em maior ou menor grau, e esta mecaniza-se em sentido ritualista quando uma religiosidade congregacional perde esse caráter. Não obstante, continua existindo em princípio. No cristianismo, apesar desse desenvolvimento, a esmola é tão absolutamente necessária para que o rico alcance a bem-aventurança que os pobres são considerados quase um "estamento" especial e indispensável dentro da Igreja. De maneira semelhante apresentam-se os enfermos, as viúvas e os órfãos como objetos religiosamente valiosos de obras éticas. Pois a ajuda estende-se naturalmente muito além da esmola: em caso de necessidade, espera-se do amigo e do vizinho, e por isso também do irmão na fé, que dê crédito sem juros e cuide dos filhos — as associações americanas secularizadas, que ocupam o lugar das seitas, estabelecem muitas vezes essas exigências. E isso é esperado especialmente da generosidade dos poderosos. Pois, dentro de certos limites, o cuidado e a bondade para com os súditos é um interesse próprio do detentor do poder, uma vez que, por falta de meios racionais de controle, da boa vontade e afeição daqueles dependem em alto grau sua segurança e suas rendas. Por outro lado, a possibilidade de conseguir a proteção e ajuda e um poderoso constitui para toda pessoa sem recursos, especialmente para os cantores sagrados, um estímulo para procurá-lo e elogiar sua bondade. Por isso, onde quer que constelações de poder patriarcais determinem a estruturação social — especialmente no Oriente —, as religiões proféticas puderam criar uma espécie de "proteção aos fracos" — mulheres, crianças, escravos —, na seqüência direta daquela situação puramente prática. Dá-se isso, particularmente, na profecia mosaica e na islâmica. E isso se refere também às relações entre

[2] Ver volume 2, capítulo VIII, § 6; capítulo IX, § 1, § 2. (Nota do organizador.)

as classes. No círculo dos vizinhos menos poderosos rege a exploração desenfreada daquela situação de classe típica da época pré-capitalista: servidão implacável por dívida e aumento da propriedade de terras (o que é aproximadamente idêntico), aproveitamento da maior capacidade para acumular bens de consumo no intuito da exploração especulativa da situação forçada alheia, como violação da solidariedade, o que provoca forte reprovação social e também, portanto, censura religiosa. Por outro lado, a antiga nobreza guerreira despreza como *parvenu* aquele que subiu pela aquisição de dinheiro. Por isso, essa forma de "avareza" é condenada religiosamente por toda parte, tanto nos livros jurídicos indianos quanto no cristianismo antigo e no islã; no judaísmo, com a instituição característica do ano da dispensa das dívidas e da servidão em favor dos correligionários, cujo espírito teológico excessivamente conseqüente e equivocado de uma piedade puramente urbana construiu o "ano sabático". Na ética de convicção, a sistematização reúne todas essas exigências particulares no conceito da atitude de amor especificamente religiosa: da *caritas*.

Em quase todas as regulamentações éticas da vida repete-se, na área econômica, como manifestação dessa espiritualidade central, a condenação dos juros. Sua completa ausência na ética religiosa fora do protestantismo somente ocorre onde, como no confucionismo, esta se tornou uma pura adaptação ao mundo ou onde, como na ética babilônica antiga e nas do Mediterrâneo da Antiguidade, a burguesia urbana, particularmente a nobreza urbana interessada no comércio, impede o desenvolvimento de uma ética caritativa conseqüente. Nos livros religioso-jurídicos da Índia, cobrar juros é considerado desprezível pelo menos para as duas castas superiores; para os judeus, entre os membros de seu povo; no islã e no cristianismo antigo, inicialmente, entre irmãos na fé e, mais tarde, em geral. No cristianismo, a proibição dos juros, como tal, talvez não seja originária. Deus não retribuirá quando se empresta sem risco — é assim que Jesus motiva a prescrição de emprestar também àqueles que não têm recursos. Esta passagem foi convertida, por um erro na leitura e tradução, na proibição dos juros (μηδὲν em vez de μηδένα ἀπελπίζοντες, donde a versão da Vulgata: *nihil inde sperantes*). A razão originária da condenação dos juros encontra-se geralmente no caráter de "obra de favor" do primitivo empréstimo em caso de necessidade, segundo o qual os juros "entre irmãos" constituíam uma violação do dever de ajuda. Mas para o rigor crescente da proibição no cristianismo, em circunstâncias totalmente diferentes, outros motivos foram parcialmente decisivos. Não a ausência dos "juros de capital" em conseqüência das condições gerais da economia não-monetária, cujo "reflexo" (segundo o padrão do materialismo histórico) seria a proibição. Pois observamos justamente ao contrário que, mesmo na alta Idade Média, isto é, precisamente na época da economia não-monetária, a Igreja cristã e seus servidores, inclusive o papa, cobravam juros sem hesitar e, além disso, os toleravam, e que, por outro lado, em quase exato paralelismo com o começo do desenvolvimento de formas de intercâmbio realmente capitalistas e, em especial, do capital aquisitivo no comércio marítimo, nasceu a perseguição pela Igreja contra os juros sobre empréstimos, tornando-se cada vez mais rigorosa. Trata-se, portanto, de uma luta de princípios entre a racionalização econômica e a racionalização ética da economia. Somente no século XIX, como vimos, a Igreja, em face dos fatos inalteráveis, teve de abolir a proibição, da forma já mencionada.

O motivo realmente religioso da antipatia contra os juros era mais profundo e estava vinculado à posição da ética religiosa perante a legalidade da atividade aquisitiva comercial racional como tal. Toda atividade aquisitiva puramente comercial é quase sempre julgada de modo desfavorável nas religiões primitivas, sobretudo naquelas que avaliam a posse de riquezas em si como algo muito positivo. E isto também ocorre não apenas na economia predominantemente não-monetária e sob a influência da nobre-

za guerreira, mas também precisamente onde as transações comerciais estão relativamente desenvolvidas, e em protesto consciente contra essa situação. Em primeiro lugar, toda racionalização econômica da aquisição mediante a troca conduz a um abalo da tradição sobre a qual se baseia a autoridade do direito sagrado. Já por isso a ânsia por dinheiro, como tipo da ambição aquisitiva racional, é religiosamente suspeita. Por isso, se possível, o sacerdócio (é o que parece, no Egito) favorecia a conservação da economia não-monetária onde quer quer não se opusessem a ela os interesses econômicos próprios dos templos, como caixas de depósitos e empréstimos protegidas por seu caráter sagrado. Mas é sobretudo o caráter *impessoal*, economicamente racional e por isso mesmo eticamente irracional, das relações puramente comerciais que provoca a desconfiança nunca claramente pronunciada, porém tanto mais seguramente sentida por parte das religiões éticas. Toda relação puramente pessoal entre os homens, qualquer que seja sua natureza, mesmo a escravidão mais absoluta, pode ser regulada eticamente; ela admite postulados éticos, pois sua forma depende da vontade individual dos envolvidos, dando, portanto, margem ao desdobramento de virtudes caritativas. Mas não é assim com as relações racionais de negócio, e tanto menos quanto mais estejam diferenciadas racionalmente. As relações entre o detentor de um título de hipoteca e o devedor de um banco hipotecário, entre o detentor de um título de dívida do Estado e o contribuinte de impostos, entre o acionista e o trabalhador de uma fábrica, entre o importador de tabaco e o trabalhador de uma plantação, entre o consumidor industrial de matéria-prima e o mineiro, não podem ser reguladas caritativamente nem de fato nem em princípio. A objetivação da economia sobre a base da relação associativa no mercado obedece a suas próprias legalidades objetivas, cuja não-observância tem por conseqüência o fracasso econômico e, a longo prazo, a ruína. A relação associativa econômica racional significa sempre uma objetivação nesse sentido, e um cosmos de ações sociais objetivamente racionais não pode ser dominado mediante exigências caritativas a pessoas concretas. Sobretudo o cosmos objetivado do capitalismo não oferece lugar a tal idéia. Nele, as exigências da caridade religiosa não apenas fracassam na obstinação e insuficiência das pessoas concretas, como ocorre por toda parte, mas perdem qualquer sentido. Contrapõe-se à ética religiosa um mundo de relações interpessoais que, em princípio, não *podem* submeter-se a suas normas primordiais. Daí que, com peculiar ambivalência, o sacerdócio sempre apoiou, também no interesse do tradicionalismo, o patriarcalismo em oposição às relações de dependência impessoais, ainda que, por outro lado, a profecia rompa as associações patriarcais. E quanto mais uma religiosidade sente sua oposição ao racionalismo econômico como uma questão de princípio tanto mais próxima está, para o virtuosismo religioso, a conseqüência da *rejeição antieconômica do mundo*.

No mundo dos fatos, a ética religiosa experimentou, nesse aspecto, como resultado dos compromissos inevitáveis, destinos diferentes. Desde sempre foi utilizada diretamente para fins econômicos racionais, sobretudo por parte dos credores. Isso particularmente onde a dívida, do ponto de vista jurídico, estava rigorosamente ligada à pessoa do devedor. Em tal situação, tirava-se proveito da devoção dos herdeiros pelos antepassados. Pertencem a esses casos a penhora da múmia do defunto, no Egito, ou a idéia, corrente em algumas religiosidades asiáticas, de que a pessoa que não cumpre uma promessa, como a de pagar uma dívida, sobretudo quando feita sob juramento, seja atormentada no além e, por sua parte, possa perturbar por malefício a paz dos descendentes. Na Idade Média, conforme mostra Schulte, o bispo é particularmente digno de crédito, porque em caso de quebra da palavra dada, sobretudo da jurada, a excomunhão destruiria toda sua existência (analogamente, neste aspecto, à típica dignidade de crédito dos tenentes alemães e dos estudantes organizados em associações). De maneira peculiarmente paradoxal, conforme já mencionamos, o ascetismo recai na contradição de que seu caráter racional leva à acumulação de bens. Sobretudo a vantagem que o trabalho barato de celibatários ascéticos oferece, em oposição ao trabalho burguês

onerado com o mínimo de existência para uma família, conduz à expansão dos negócios próprios na baixa Idade Média, quando a reação da burguesia contra os conventos tem sua origem precisamente na "concorrência pela exploração do trabalho barato" destes na área industrial, ocorrendo o mesmo no caso da vantagem da educação monástica sobre a dada pelos professores leigos casados. Muitas vezes explicam-se as posições da religiosidade por motivos aquisitivos econômicos. Os monges bizantinos estavam economicamente atados ao culto das imagens da mesma maneira que os monges chineses o estavam aos produtos de suas imprensas e oficinas, e a fabricação moderna de aguardente em conventos — verdadeira ironia relativa à luta religiosa contra o álcool — é apenas um exemplo extremo em sentido semelhante. Fatores deste tipo atuam contra toda rejeição antieconômica do mundo. Toda organização, e sobretudo toda religiosidade institucional, precisa também de meios de poder econômicos, e quase nenhuma doutrina tem sido o alvo de maldições papais tão terríveis, particularmente por parte do maior organizador financeiro da Igreja, João XXII, quanto a coerente defesa que faziam os franciscanos da verdade bíblica segundo a qual Cristo ordenou a seus discípulos autênticos que se desfizessem de tudo. Começando por Arnoldo de Brescia, o número de mártires desta doutrina aumentou continuamente no decorrer dos séculos.

É difícil, em geral, de avaliar o efeito prático da proibição cristã da usura e da sentença referente à atividade aquisitiva por negócios, especialmente o comércio — *Deo placere non potest*. A proibição da usura produziu todo tipo de escapatórias jurídicas. Assim como fez com os juros cobrados abertamente, a Igreja teve afinal de admitir, depois de lutar duramente, negócios de penhores, em benefício dos pobres, nas instituições caritativas dos *montes pietatis* (definitivamente desde Leão X). O privilégio dos judeus veio em socorro da classe média necessitada de crédito, oferecido apenas a juros fixos. De resto devemos lembrar que, na Idade Média, os juros fixos foram utilizados em primeiro lugar precisamente nos contratos de crédito aquisitivo, concluídos para negócios de alto risco, sobretudo no comércio marítimo (como, por exemplo, foram também usados universalmente, na Itália, para os bens de menores), que, de todo modo, constituía uma exceção, pois o comum era uma participação diferentemente limitada e às vezes (no *constitutum usus* de Pisa) tarifada no risco e no lucro do negócio (*commenda dare ad proficuum de mari*). Mas as grandes corporações de comerciantes protegiam-se contra a acusação de *usuraria pravitas* em parte por meio de exclusão da corporação, boicote e listas negras (como, por exemplo, a legislação da bolsa atual contra a acusação de má-fé). Os membros, porém, em favor da salvação das suas almas, mediante bulas de indulgência gerais compradas pela corporação (como na Arte di Calimala) e grandes somas de dinheiro deixadas em testamento para limpar a consciência ou instituindo fundações pias. No entanto, o abismo entre as necessidades inevitáveis dos negócios e o ideal de vida cristão era muitas vezes sentido profundamente e mantinha afastados da vida de negócios precisamente os elementos mais piedosos e eticamente mais racionais, atuando, sobretudo, repetidamente no sentido da desqualificação ética e da inibição do espírito racional dos negócios. Mas a recomendação da Igreja institucional da Idade Média, de graduar os deveres de modo estamental, de acordo com o carisma religioso e a vocação ética, e, paralelamente, a prática das indulgências, não deixou margem a que surgisse um método sistemático de vida ética na área econômica. (A dispensa de indulgências e os princípios extremamente lassos da ética probabilista dos jesuítas, após a Contra-Reforma, em nada mudaram o fato de precisamente pessoas eticamente lassas e não as eticamente rigoristas poderem dedicar-se a atividades aquisitivas, como tais.) A criação de uma ética capitalista somente foi obra — ainda que não intencionada — do ascetismo intramundano do protestantismo, o qual [abriu] precisamente aos elementos mais piedosos e eticamente mais rigoristas o caminho à

vida dos negócios e [lhes] apontava, sobretudo, o êxito nessa área como fruto de uma condução da vida racional. A própria proibição dos juros foi limitada pelo protestantismo, especialmente pelo ascético, a casos concretos de falta de caridade. Os juros foram condenados, então, como usura sem caridade, precisamente onde a própria Igreja efetivamente os tolerara, nos *montes pietatis*: no crédito aos pobres — tanto os judeus quanto o mundo cristão de negócios de há muito sentiam-se incomodados por essa concorrência —, ao passo que foram legitimados como forma de participação do aplicador de capital no lucro obtido pelos négocios feitos com o dinheiro emprestado e, em geral, no crédito aos poderosos e ricos (crédito político a príncipes). Teoricamente isso foi obra de Salmásio. Mas sobretudo o calvinismo destruiu, em geral, as formas tradicionais da *caritas*. A esmola não-organizada foi a primeira coisa que ele eliminou. No entanto, já desde a introdução de normas fixas para a distribuição do dinheiro do bispo na Igreja antiga tardia e, depois, com a instituição dos hospitais medievais, caminhava-se já em direção à sistematização da *caritas*, assim como no islã o imposto em benefício dos pobres significara uma centralização racional. Mas a esmola não-organizada conservara sua significação como boa obra. As inúmeras fundações caritativas de todas as religiões éticas conduziam naturalmente também ao cultivo direto da mendicância e, além disso, como mostra o número fixado das sopas diárias para os pobres nas fundações monacais bizantinas e o "dia da sopa" oficial na China, transformaram a *caritas* num gesto puramente ritual. O calvinismo pôs um fim a tudo isso. Sobretudo à atitude benévola para com os mendigos. Para ele, o deus inescrutável tem seus bons motivos para distribuir desigualmente os bens de felicidade, e o homem afirma-se exclusivamente no trabalho profissional. A mendicância é considerada diretamente uma violação do amor ao próximo em relação àquele a quem se pede, e todos os pregadores puritanos partem sobretudo da idéia de que o desemprego de pessoas capazes de trabalhar sempre é culpa delas. Para os incapacitados de trabalhar, porém, para aleijados e órfãos, a *caritas* deve ser organizada racionalmente, em honra de Deus, e isto, por exemplo, à maneira dos internos do orfanato de Amsterdã que ainda hoje são conduzidos pelas ruas à igreja, de modo ostensivo, em roupas esquisitas que lembram fantasias de arlequins. O tratamento dos pobres é conduzido no sentido de assustar os preguiçosos, sendo típica neste caso a assistência puritana aos pobres, na Inglaterra, em oposição aos princípios sociais anglicanos, muito bem descritos por H. Levy. Em todo caso, a própria *caritas* transforma-se agora num "empreendimento" racional, e sua importância religiosa acaba, com isso, ou eliminada ou diretamente convertida no contrário, como ocorre com a religiosidade ascético-racional conseqüente.

A religiosidade mística, em face da racionalização da economia, tem de tomar o caminho contrário. Precisamente o fracasso fundamental do postulado de fraternidade na realidade desumana do mundo econômico, assim que se age nele de forma racional, eleva nessa religiosidade a exigência do amor ao próximo a postulado da "bondade" indiscriminada — que não pergunta nem pelo motivo e êxito da absoluta entrega ao altruísmo, nem pela dignidade ou pela capacidade de ajudar-se a si mesmo daquele que pede, dando a camisa a quem precisa do casaco; aquela bondade para a qual, justamente por isso e em suas últimas conseqüências também o indivíduo pelo qual ela se sacrifica torna-se, por assim dizer, fungível e nivelado em seu valor, sendo o "próximo" aquele que casualmente cruza o caminho, relevante apenas por sua necessidade e seu pedido: uma forma peculiar de fuga mística do mundo, uma entrega amorosa sem objeto, não por causa do homem, mas por causa da entrega, da "santa prostituição da alma" (Baudelaire).

De modo igualmente agudo e pelos mesmos motivos, o acosmismo do amor religioso, e de alguma maneira toda religiosidade ética racional, entra em tensão com

o cosmos da ação *política*, assim que a religião se tenha distanciado da associação política.

O antigo deus local político, também ético e universalmente poderoso, existe apenas para a proteção dos interesses políticos de sua associação. Assim como o deus local de uma *polis* da Antiguidade, ainda hoje o deus dos cristãos é invocado como "deus das batalhas" ou "deus de nossos pais"; exatamente como, por exemplo, o cura cristão teve, também nesse sentido, de rezar por séculos ao longo das praias do mar do Norte por uma "praia bendita" (muitos naufrágios). O sacerdócio, por sua vez, depende quase sempre direta ou indiretamente da associação política — e em grande medida nas Igrejas atuais subvencionadas pelo Estado, e muito mais ainda quando os clérigos eram funcionários cortesãos ou patrimoniais dos regentes ou senhores territoriais, como o *purohita*, na Índia, ou o bispo da corte bizantina de Constantino, ou quando eles mesmos eram senhores feudais laicos, como na Idade Média [ocidental], ou pertencentes a linhagens nobres de sacerdotes com poder mundano. Os cantores sacros, cujos cantos foram incluídos nos livros sagrados, em quase todas as partes, tanto nos chineses quanto nos indianos e judaicos, exaltam a morte heróica que, segundo os livros do direito sacro bramânico, tem o valor de dever ideal de casta do *kshatryia* ao alcançar a idade em que "avista o filho de seu filho", a idade mesma em que o brâmane deve se retirar para a floresta para meditar. A idéia do "combate pela fé" não é concebida pela religiosidade mágica, mas a vitória política e sobretudo a vingança contra os inimigos são para ela e também para a antiga religião de Jeová a verdadeira recompensa divina.

Quanto mais, porém, o sacerdócio procura organizar-se como grupo autônomo em relação ao poder político e quanto mais racional se torna sua ética, tanto mais essa posição primitiva sofre alteração. Mas a contradição entre a prédica da fraternidade entre os correligionários e a glorificação da guerra contra os estranhos não costuma ser decisiva para a desqualificação das virtudes guerreiras, pois para este caso houve o escape da distinção entre guerras "justas" e "injustas" — um produto farisaico desconhecido à antiga ética guerreira genuína. Muito mais importante foi o surgimento de religiões congregacionais em povos politicamente desarmados e sob controle sacerdotal, como, por exemplo, os judeus, e o de amplas camadas pelo menos relativamente não-guerreiras mas crescentemente significativas para o sustento e a posição de poder do clero, onde este se organizava como grupo autônomo. O clero tinha de adotar tanto mais exclusivamente as virtudes específicas dessas camadas — simplicidade, paciente resignação com a miséria, aceitação humilde da autoridade existente, bondoso perdão e transigência para com a injustiça — quanto mais estas fossem também precisamente as virtudes que favorecessem a sujeição às decisões do deus ético e dos próprios sacerdotes, e porque todas elas, além disso, eram, em certo grau, complementares da virtude fundamental dos poderosos — a *caritas* magnânima — e, como tais, esperadas e solicitadas dos próprios ajudadores patriarcais pelo ajudados. Circunstâncias políticas contribuíram tanto mais para glorificar religiosamente a ética dos dominados, quanto mais uma religiosidade se tornava "congregacional". A profecia judaica, reconhecendo realisticamente a situação da política externa, pregou a conformação com o destino, desejado por Deus, de predomínio das grandes potências. E a domesticação das massas, que tanto os dominadores estrangeiros (de início e sistematicamente os persas) quanto também, mais tarde, os detentores internos do poder recomendam aos sacerdotes por eles — em conjunto com a peculiaridade de sua atividade pessoal, não-guerreira, e com a experiência universal da atuação particularmente intensa de motivos religiosos sobre as mulheres —, oferece, com a popularização crescente da religião, cada vez mais razões para considerar aquelas virtudes substancialmente femininas dos dominados

algo especificamente religioso. Mas não somente esta "rebelião de escravos" na moral, organizada sacerdotalmente, como também o aumento contínuo da procura pessoal da salvação, de natureza ascética e, sobretudo, mística, por parte do indivíduo desvinculado da tradição, conduz, em virtude de sua legalidade intrínseca, na mesma direção. E determinadas situações externas típicas intensificam esse proceso. Tanto as mudanças aparentemente sem sentido nas pequenas estruturas políticas, particulares e efêmeras em comparação a uma religiosidade universalista e uma cultura social (relativamente) homogênea (como na Índia), quanto, ao contrário, a pacificação universal e extinção de toda luta pelo poder nos grandes impérios e especialmente a burocratização da dominação política (como no Império romano), todos os fatores, portanto, que subtraem a base dos interesses políticos e sociais vinculados à luta guerreira pelo poder e à luta social entre os estamentos, atuam fortemente no mesmo sentido da *rejeição antipolítica do mundo* e do desenvolvimento de uma ética fraternal religiosa que reprova a violência. Não de interesses "político-sociais" nem, muito menos, de instintos "proletários", mas precisamente da eliminação total desses interesses nasce a força da religião de amor cristã, de orientação apolítica, assim como, em geral, cresce a importância de todas as doutrinas de salvação e religiosidades congregacionais, desde o primeiro e segundo século da época imperial. Nessa trama, não são apenas, sequer preponderantemente, as camadas dominadas e sua rebelião de escravos moralista as que se tornam portadoras de religiosidades de salvação especialmente antipolíticas, mas sobretudo as camadas politicamente desinteressadas dos cultos, por não terem influência ou estarem desiludidas.

A experiência universal de que da violência nasce sempre outra violência, de que por toda parte interesses de dominação sociais ou econômicos se enlaçam com os movimentos mais idealistas por reforma e revolução, de que a violência contra a injustiça, em última instância, conduz à vitória não da justiça maior mas do poder ou da esperteza maior, não passa despercebida, pelo menos, à camada dos desinteressados intelectuais e produz continuamente o postulado mais radical da ética fraternal — o de não se opor o mal com a violência —, postulado comum ao budismo e à prédica de Jesus. Mas este é próprio também de religiosidades de resto especialmente místicas, pois a procura mística da salvação, com sua minimização das ações que procura o incógnito no mundo como única confirmação da salvação, exige essa atitude de humildade e abandono de si mesmo, que já resulta necessariamente, por razões puramente psicológicas, do sentimento de amor acósmico, sem objeto, que lhe é próprio. Mas a todo intelectualismo puro é inerente a possibilidade de tomar semelhante rumo místico. O ascetismo intramundano, ao contrário, pode pactuar com a existência da ordem política de poder, que o aprecia como meio da transformação ética racional do mundo e da repressão do pecado. No entanto, a cooperação neste caso não é tão fácil assim como no caso dos interesses econômicos de aquisição. Pois em grau muito mais elevado do que a atividade aquisitiva privada, na economia, a atividade política autêntica, que lida com qualidades humanas médias, compromissos, astúcia e emprego de outros meios, e sobretudo de pessoas, eticamente reprováveis, e além disso com a relatividade de todos os fins, obriga à renúncia a exigências éticas rigoristas. Tudo isso é tão óbvio que, sob o glorioso domínio dos macabeus, assim que se dissipou o primeiro entusiasmo da guerra de libertação, nasceu precisamente entre os judeus mais devotos um partido que preferiu a dominação estrangeira à monarquia nacional, caso análogo ao de algumas seitas puritanas que consideravam apenas de comprovada autenticidade religiosa as Igrejas sob a cruz, isto é sob o domínio de infiéis. Em ambos os casos atuava, por um lado, a idéia de que autenticidade somente podia ser provada no martírio; por outro lado, porém, havia a idéia fundamental de que virtudes verdadeiramente religio-

sas, tanto a ética racional intransigente quanto a fraternidade acósmica, nunca podiam encontrar sua sede dentro do aparato coativo político. O parentesco do ascetismo intramundano com a minimização da atividade do Estado ("manchesterismo") tem aqui uma de suas raízes.

O conflito da ética ascética e da espiritualidade fraternal mística com o aparato coativo que constitui o fundamento de todas as formações políticas resultou nas formas mais diversas de tensões e acordos. Naturalmente, a tensão entre religião e política é mínima quando, como no confucionismo, a religião é crença em espíritos, ou simplesmente magia, e a ética nada mais é do que a prudente adaptação do homem culto ao mundo. Por outro lado, o conflito sequer existe quando uma religiosidade sente como dever a propagação violenta da profecia verdadeira, como o islã antigo que conscientemente renunciou ao universalismo da conversão e cujo fim é a subjugação e a sujeição dos infiéis ao domínio de uma ordem que se dedica ao combate pela fé como dever fundamental, e não à salvação dos submetidos. Pois neste caso não se trata, evidentemente, de uma religião de salvação universalista. A situação desejada por Deus é precisamente o domínio coativo dos fiéis sobre os infiéis tolerados, não constituindo nenhum problema, portanto, a violência como tal. Certo parentesco com isso mostra o ascetismo intramundano quando considera desejado por Deus, como o faz o calvinismo radical, o domínio dos virtuosos religiosos pertencentes à Igreja "pura" sobre o mundo pecaminoso, para sofreá-lo, idéia que constituía a base, por exemplo, da teocracia da Nova Inglaterra, não explicitamente, mas sem dúvida na prática, naturalmente com vários compromissos. O conflito está ausente, também, onde, como nas doutrinas de salvação intelectualistas da Índia (budismo, jainismo), toda relação com o mundo e a ação neste é rompida e são tanto a violência própria quanto a resistência contra a violência absolutamente proibidas, mas também carentes de objeto. Somente conflitos isolados entre exigências concretas do Estado e mandamentos religiosos concretos surgem onde uma religiosidade é religião de párias de um grupo excluído da igualdade de direitos políticos, cuja promessa é, porém, o restabelecimento por intervenção divina do justo *status* de casta, como no caso do judaísmo, que nunca condenou o Estado e a violência, mas esperou pelo menos até a destruição do templo por Adriano, um déspota político próprio na pessoa do Messias.

O conflito leva ao martírio ou à passiva tolerância antipolítica do domínio coativo onde uma religiosidade congregacional condena toda violência como contrária à vontade divina e realmente se empenha em evitá-la entre seus membros, sem porém subtrair disso a conseqüência da absoluta fuga do mundo, pretendendo permanecer de algum modo dentro dele. O anarquismo religioso, segundo a experiência histórica, existiu até agora apenas como fenômeno de curta duração, porque a intensidade da fé que o condiciona é um carisma pessoal. Mas existiram formações políticas autônomas sobre uma base não puramente anarquista, porém em princípio pacifista. A mais importante foi a comunidade dos quacres na Pensilvânia, que, durante duas gerações, em oposição a todas as colônias vizinhas, conseguiu viver e prosperar sem violência contra os índios. Até que os conflitos armados das grandes potências coloniais fizeram do pacifismo uma ficção e, por fim, a guerra de independência americana, que foi conduzida em nome de princípios fundamentais dos quacres, mantendo porém à distância os ortodoxos dessa fé por causa do princípio de não-resistência, desacreditou a fundo esses princípios também internamente. E a admissão tolerante de dissidentes, em consonância com seus princípios, obrigou na própria Pensilvânia os quacres, primeiro, a aceitar uma geometria de distritos eleitorais cada vez mais penosa e, finalmente, a abdicar da participação no governo. O apoliticismo fundamentalmente passivo — como o defendido nas mais diversas regiões da terra pelos menonitas autênticos e, de forma semelhante,

pela maioria das congregações batistas, além de numerosas seitas, particularmente russas, com motivações diferentes e nas regiões mais diversas — somente levou, em face da docilidade absoluta que resulta da condenação da violência, a conflitos agudos, sobretudo onde foram exigidos serviços militares pessoais. A atitude das seitas religiosas não absolutamente apolíticas em relação à guerra foi distinta em cada caso concreto, dependendo de se tratar de proteção da liberdade religiosa contra intervenções do poder político ou de guerras puramente políticas. Para ambos os tipos de violência guerreira existem duas máximas extremas: por um lado, tolerância puramente passiva de violência alheia e intransigência contra a exigência da participação própria em atos de violência, com a conseqüência eventual do martírio pessoal. Esta é não apenas a atitude do apoliticismo místico, absolutamente indiferente ao mundo, e das formas pacifistas de princípio do ascetismo intramundano, muitas vezes adotada também, como conseqüência, pela religiosidade de fé puramente pessoal, uma vez que esta desconhece uma ordem externa racional e uma dominação racional do mundo desejadas por Deus. Lutero condenou sem mais tanto a guerra religiosa quanto a revolução pela fé. Por outro lado, existe o ponto de vista da resistência violenta pelo menos contra a supressão da fé. A revolução pela fé está mais próxima do racionalismo ascético intramundano, que conhece ordens do mundo sagradas e desejadas por Deus. Dentro do cristianismo isso se dá sobretudo no calvinismo, que considera um dever a defesa violenta da fé contra tiranos (ainda que, correspondendo a seu caráter de Igreja institucional, para o próprio Calvino, apenas por iniciativa de instâncias competentes, estamentais). As religiões da guerra de propaganda e seus derivados, tais como as seitas dos mádis e outras seitas islâmicas (e também a hinduísta dos *sikhs*, eclética, inicialmente até pacifista, influenciada pelo islã), conhecem naturalmente também o dever da revolução pela fé. Com respeito à guerra religiosamente indiferente, puramente política, no entanto, as posições dos representantes dos dois pontos de vista opostos podem eventualmente inverter-se na prática. Religiosidades que apresentam ao cosmos político exigências éticas racionais têm de ocupar, com respeito a guerras puramente políticas, uma posição muito mais negativa do que aquelas que aceitam as ordens do mundo como dadas e de maneira relativamente indiferente. O exército invicto de Cromwell peticionou no parlamento a abolição do recrutamento forçado, alegando que o cristão somente pode participar em guerras que sua própria consciência aprove como justas. Desse ponto de vista, o exército mercenário deve ser considerado uma instituição relativamente ética, pois o mercenário toma perante Deus e a própria consciência a responsabilidade pela escolha dessa profissão. A violência por parte do Estado, porém, é ética somente na medida em que reprime o pecado em honra de Deus e faz frente à injustiça religiosa, isto é, quando serve a fins religiosos. Para Lutero, ao contrário, a guerra religiosa, a revolução pela fé e a resistência ativa devem ser refutadas de modo absoluto; em caso de guerra política a única responsável por sua legitimidade é a autoridade mundana, cuja esfera não é afetada pelos postulados racionais da religião; o súdito não tem encargos de consciência quando — numa tal situação, como em todas aquelas que não afetem sua relação com Deus — obedece também ativamente.

Mas a posição do cristianismo antigo e medieval em relação ao *Estado* como um todo oscilou ou, melhor dito, mudou quanto à importância que atribuiu a um dos pontos de vista seguintes: 1) repúdio absoluto ao Império romano existente — cuja perduração até o fim do mundo foi considerada óbvia por todos na Antiguidade tardia, inclusive pelos cristãos — como império do Anticristo; 2) indiferença total em relação ao Estado, isto é, tolerância passiva da violência (sempre ilegítima) e, por isso, cumprimento ativo de todas as obrigações que não põem diretamente em perigo a salvação religiosa, assim particularmente o pagamento de impostos (a frase "a César o que é de César" não significa, como a entende a moderna tendência harmonizadora, um reconhecimento positivo, mas a absoluta indiferença perante as coisas deste mundo); 3) distância relativamente à comunidade política concreta, porque a participação nela

leva necessariamente ao pecado (culto ao imperador), mas reconhecimento positivo da autoridade, inclusive da infiel, como instituição desejada por Deus, ainda que pecaminosa, representando ela, como todas as ordens deste mundo, um castigo pelos pecados, ordenado por Deus, que nos trouxe a queda de Adão e que o cristão tem de aceitar obedientemente; 4) juízo positivo da autoridade, inclusive da infiel, como meio de supressão — inevitável no estado de pecado — dos pecados condenáveis até para os pagãos religiosamente não-iluminados, em virtude da compreensão natural que Deus lhes deu, e como condição geral de toda existência terrestre querida por Deus. Destes pontos de vista, os dois primeiros pertencem principalmente ao período da esperança escatológica, mas também aparecem mais tarde, de tempos em tempos. O último ponto de vista não foi realmente superado, em princípio, pelo cristianismo da Antiguidade, nem após seu reconhecimento como religião de Estado. A grande mudança nas relações com o Estado realiza-se somente na Igreja medieval, como revelam de modo brilhante as pesquisas de Troeltsch. Sem dúvida, o problema que se apresenta ao cristianismo nesta situação não lhe é exclusivamente próprio, mas somente nele, por razões em parte intra-religiosas, em parte extra-religiosas, desenvolveu-se de maneira tão conseqüente. Trata-se da posição do chamado "direito natural": em relação, por um lado, à revelação religiosa e, por outro, às estruturas políticas positivas e seu comportamento. Teremos de nos ocupar brevemente disso, em parte, ao expor as formas de comunidade religiosas e, em parte, ao examinar as formas de dominação. Sobre o modo de solução para a ética individual podemos dizer fundamentalmente o seguinte: o esquema geral segundo o qual uma religião que predomina dentro de uma associação política e é privilegiada por esta — particularmente quando se trata de uma religiosidade de graça institucional — costuma resolver as tensões entre a ética religiosa e as exigências não-éticas ou antiéticas da vida na ordem secular violenta do Estado e da economia, consiste na relativização e diferenciação da ética na forma da *ética profissional* "orgânica" (em oposição à ascética). Esta pode — em Tomás de Aquino, por exemplo, e em oposição à doutrina estóica anticristã da idade de ouro e do feliz estado primitivo da igualdade anárquica dos homens, como ressalta Troeltsch acertadamente — acolher a concepção (já bastante difundida entre as crenças animistas nos espíritos e no além) da desigualdade natural dos homens, independente também de todas as conseqüências do pecado, a qual determina diferenças estamentais nos destinos neste mundo e no além. Ademais, porém, ela deduz as relações de poder desta vida de modo metafísico. Com base no pecado original, em virtude ou da causalidade do carma individual ou da corrupção dualisticamente explicada do mundo, os homens estão condenados a suportar violência, pena, sofrimento, carência de amor e particularmente as diferenças na situação estamental e de classe. A providência organiza as profissões ou castas de tal modo que a cada uma delas cabe sua tarefa específica e indispensável, desejada por Deus ou estabelecida por uma ordem cósmica impessoal, valendo assim para cada uma exigências éticas diferentes. Elas se parecem com as partes de um organismo. As relações de poder humanas que daí resultam são relações de autoridade desejadas por Deus, e rebelar-se contra elas ou reclamar por uma vida diferente daquela que corresponde à ordem estamental é um ato de soberba da criatura que contraria a vontade divina e infringe a tradição sagrada. Dentro dessa ordem orgânica está atribuída aos virtuosos da religiosidade, sejam estes de caráter ascético ou contemplativo, sua tarefa específica: criar o tesouro das boas obras excedentes, a partir do qual é dispensada a graça institucional, do mesmo modo como são indicadas aos príncipes, guerreiros, juízes, artesãos e camponeses suas funções especiais. Pela submissão à verdade revelada e à correta espiritualidade de amor é precisamente dentro destas ordens que o indivíduo alcança a felicidade neste mundo e a recompensa no além. No islã esta concepção "orgânica"

e toda sua problemática eram muito mais alheias, porque, renunciando ao universalismo, concebeu a estratificação ideal do mundo em camadas estamentais como divisão em fiéis dominadores e povos-párias infiéis que provêm o sustento dos primeiros, deixando estes últimos, de resto, inteiramente livres para a regulação de suas próprias condições de vida, totalmente indiferentes do ponto de vista religioso. Existe aqui o conflito da ortodoxia institucional com a procura da salvação mística e da religiosidade ascética dos virtuosos, além do outro, que surge em todo lugar onde existem normas jurídicas sagradas positivas, entre direito sagrado e profano e questões de ortodoxia na constituição teocrática, mas não o problema, fundamental para o direito natural religioso, da relação entre a ética religiosa e a ordem mundana como tais. Ao contrário, os textos jurídicos indianos estabelecem, quanto ao esquema, a ética da vocação orgânico-tradicionalista de forma análoga, porém mais conseqüente do que a doutrina católica medieval e muito mais ainda do que a doutrina luterana, extremamente pobre, do *status ecclesiasticus, politicus* e *oeconomicus*. E de fato, como já vimos, a ordem estamental na Índia, como ética de casta, encontra-se unida a uma doutrina de salvação específica: a possibilidade da ascensão progressiva numa vida terrestre futura justamente pelo cumprimento dos deveres da própria casta, por mais desprezados que sejam socialmente. Por isso, ela atuou de modo mais radical no sentido da aceitação da ordem terrestre, e isso precisamente nas castas mais baixas, as quais têm mais a ganhar com a transmigração das almas. A perpetuação cristã medieval das diferenças estamentais da curta existência terrestre em uma existência no além, temporalmente "eterna" — como a explica, por exemplo, Beatriz no *Paradiso* — teria parecido absurda à teodicéia indiana, pois de fato priva o tradicionalismo estrito da ética profissional orgânica de todas as ilimitadas esperanças postas no futuro pelo hindu piedoso que crê na transmigração das almas e, portanto, na possibilidade de uma existência terrestre cada vez mais elevada. Por isso, sua influência, também do ponto de vista puramente religioso, em benefício da estruturação tradicionalista das profissões, foi muito mais incerta do que a firme ancoragem da casta nas promessas de uma outra vida da doutrina da metempsicose. Além disso, a ética da vocação tradicionalista da Idade Média e a de Lutero fundamentavam-se, de fato, num pressuposto geral cada vez mais frágil e evanescente e que as duas tinham em comum com a ética confuciana: o caráter puramente personalista tanto das relações de poder econômicas quanto das políticas, situação em que a justiça e sobretudo a administração constituem um cosmos dos resultados de relações pessoais de submissão, dominado por arbítrio e graça, ira e amor, sobretudo, porém, pela piedade mútua entre o dominador e os submetidos, à maneira da família. Um caráter das relações de poder, portanto, ao qual é possível vincular postulados éticos no mesmo sentido em que se o faz com qualquer outra relação puramente pessoal. Mas não apenas a "escravidão sem senhor" (Wagner) do proletariado moderno, como também sobretudo o cosmos da instituição racional do Estado, do "maroto Estado" desprezado pelo romantismo, não tem mais, em absoluto, esse caráter, como poderemos ver mais adiante. Que se deva proceder distintamente de acordo com cada pessoa é algo óbvio na ordem estamental personalista, e apenas a questão de em que sentido isso será feito constitui ocasionalmente um problema, como, por exemplo, em Tomás de Aquino. É "sem considerações pessoais", *sine ira et studio*, sem ódio e portanto sem amor, sem arbítrio e portanto sem graça, como simples dever profissional objetivo e não em virtude de relações pessoais concretas que o *homo politicus* bem como o *homo oeconomicus* realiza hoje suas tarefas, tanto mais quanto mais rigorosamente atua de acordo com as regras racionais do ordenamento de poder moderno. Não por ira pessoal ou vontade de vingança, mas de um modo pessoalmente indiferente e devido a normas e fins objetivos, a justiça moderna condena o criminoso da vida para a morte,

simplesmente por força de sua legalidade intrínseca racional imanente, agindo semelhantemente à retribuição impessoal do carma em oposição à furiosa sede de vingança de Jeová. Progressivamente a violência política interna torna-se mais objetiva, transformando-se numa "ordem do Estado de direito" — do ponto de vista religioso, somente a forma mais eficiente de disfarçar a brutalidade. Toda a política orienta-se pela razão de Estado objetiva, pelo pragmatismo e pela absoluta finalidade, justificada apenas por si mesma, da conservação das relações externas e internas de poder, que do ponto de vista religioso parece quase inevitavelmente carecer de qualquer sentido. Somente assim ela obtém uma feição e um fabuloso *pathos* próprio, peculiarmente racional, formulado de modo brilhante por Napoleão, que já em suas raízes deve parecer estranho a toda ética fraternal, tal como as ordens econômicas racionais. Não cabe expor aqui em seus detalhes as diversas adaptações da ética eclesiástica moderna a esta situação. Na grande maioria significam um acomodamento, de caso em caso, e, particularmente quando se trata da Igreja católica, a salvação dos próprios interesses de poder sacerdotais, também crescentemente objetivados no sentido de uma "razão de Igreja", com os mesmos ou parecidos meios atuais de que se servem as pretensões de poder mundanas. Realmente adequada internamente à objetivação do poder forçado — com suas reservas ético-racionais que abrigam a problemática — é apenas a ética profissional do ascetismo intramundano. Uma das conseqüências efetivas da racionalização da violência — que costumavam aparecer, com intensidade e em formas diversas, onde quer que a violência se afastasse paulatinamente das idéias heróicas e sociais personalistas em direção a um "Estado" racional — é a fuga progressiva rumo às irracionalidades do sentimento apolítico: seja para a mística e ética acósmica da "bondade" absoluta ou para as irracionalidades da esfera sentimental extra-religiosa, sobretudo a erótica. Mas as religiões de salvação envolvem-se também em tensões específicas com as forças desta última esfera. Sobretudo com a mais poderosa entre elas, o amor sexual, o componente fundamental mais universal do curso efetivo da ação social humana, ao lado dos interesses "verdadeiros" ou econômicos e dos interesses sociais de poder e prestígio.

As relações entre a religiosidade e a *sexualidade*, em parte conscientes, em parte inconscientes, às vezes diretas, às vezes indiretas, são cada vez mais extraordinariamente íntimas. Deixamos de lado, por sua pouca importância para nós, as numerosas idéias e simbolismos mágicos e animistas em que existem tais relações, e limitamo-nos a alguns traços sociologicamente relevantes. Em primeiro lugar a exaltação sexual é tipicamente um componente da primitiva ação social religiosa dos leigos: da orgia. Conserva esta função às vezes direta e conscientemente também em religiosidades relativamente sistematizadas. Assim, na religiosidade dos *sakti*, na Índia, quase ainda à maneira dos antigos cultos fálicos e ritos das diversas divindades funcionais que reinam sobre a procriação (dos homens, do gado, das sementes). Em parte e com muito mais freqüência, porém, a orgia erótica é conseqüência não-pretendida do êxtase provocado por outros meios orgiásticos, sobretudo a dança. Assim, entre as seitas modernas, ainda nas orgias de dança dos clistes, — o que, como já vimos, causou a criação da seita dos *skopetsi*, que se propunha acabar precisamente com esta conseqüência contrária à ascese. Certas instituições, freqüentemente mal-interpretadas, como a prostituição nos templos, têm sua origem em cultos orgiásticos. Em sua função prática, a prostituição nos templos adotou muitas vezes o papel de um bordel sob proteção sacra para os comerciantes viajantes, que ainda hoje constituem por toda parte, como é natural, a clientela típica dos bordéis. Querer ver a origem das orgias sexuais extracotidianas numa "promiscuidade" endógama de clã ou de tribo, como instituição primitiva da vida cotidiana, é pura tolice.

A orgia de exaltação sexual pode ser sublimada, como já vimos, num amor —

explicitamente ou não — erótico ao Deus ou ao salvador. Outros derivados religiosos do abandono sexual, que não nos interessam aqui, podem também surgir dela, junto com outros tipos de representações mágicas, e também da prostituição nos templos. Por outro lado, não há dúvida de que parte considerável precisamente das religiosidades antieróticas místicas e ascéticas representa uma satisfação substitutiva de necessidades fisiológicas sexualmente condicionadas. No entanto, o que nos interessa na aversão religiosa à sexualidade não são as conexões neurológicas, ainda um tanto discutíveis em pontos importantes, mas as conexões de "sentido". Pois o "sentido" que se quer ver na atitude adversa à sexualidade, nas mesmas condições neurológicas, pode suscitar consideráveis diferenças práticas no comportamento, das quais nos interessa aqui também somente uma parte. Sua forma mais limitada, a castidade apenas de culto, isto é, uma abstinência temporária dos sacerdotes atuantes ou também dos participantes do culto, como condição prévia da dispensa do sacramento, está provavelmente relacionada de forma variada a normas de tabu às quais a esfera sexual está sujeita por motivos mágicos e deisidemônicos que não interessam aqui em seus detalhes. Ao contrário, a ascese de castidade carismática dos sacerdotes e virtuosos religiosos, isto é, a abstinência permanente, parece partir sobretudo da idéia de que a castidade, como comportamento altamente extracotidiano, seja em parte sintoma de qualidades carismáticas e em parte fonte de qualidades extáticas, as quais, por sua vez, são empregadas como meios de coação mágica sobre o deus. Mais tarde, especialmente no cristianismo do Ocidente, foram decisivos para o celibato sacerdotal, por um lado, a necessidade de não permitir que o mérito ético dos funcionários fosse inferior ao dos virtuosos ascéticos (monges) e, por outro lado, porém, o interesse hierárquico em evitar que as prebendas se tornassem hereditárias. No estádio da religiosidade ética desenvolvem-se, em lugar dos diversos tipos de motivos mágicos, duas novas relações de sentido típicas da aversão à sexualidade. A abstinência pode ser considerada o meio central e indispensável da procura mística de salvação mediante a saída contemplativa do mundo, cuja tentação mais intensa é esse instinto mais forte que vincula o homem à existência de criatura: ponto de vista da fuga mística do mundo. Ou rege a idéia ascética de que a vigilância racional ascética, o domínio de si mesmo e o método de vida são postos em perigo na maioria das vezes pela irracionalidade extrema desse ato, o único que, pelo menos em sua forma definitiva, nunca pode ser influenciado racionalmente. Muitas vezes atuam naturalmente as duas motivações. Também todas as profecias genuínas, sem exceção, e as sistematizações sacerdotais não-proféticas ocupam-se, por tais motivos, com as relações sexuais, e isso quase sempre no mesmo sentido: em primeiro lugar, eliminação da orgia sexual (a "fornicação" dos sacerdotes judaicos) — como corresponde à posição geral, já exposta, das profecias em relação às orgias —, mas num segundo passo eliminação também das relações sexuais livres em geral, em favor do "matrimônio" regulamentado e legitimado como sagrado. Isto se aplica também a um profeta como Maomé que, pessoalmente e na forma de suas promessas do além, feitas aos combatentes pela fé, tanto deu margem à luxúria sexual (e que, como se sabe, dispensou-se a si mesmo, numa sura especial, do limite imposto aos outros do número de mulheres). As formas até então legais de amor não-conjugal e de prostituição estão proscritas no islã ortodoxo com um êxito que até hoje dificilmente tem par. Para o ascetismo cristão e o ascetismo indiano extramundano, a atitude adversa entende-se por si mesma. As profecias místicas indianas da absoluta fuga contemplativa do mundo rejeitam, naturalmente, como condição prévia da salvação plena, toda relação sexual. Mas também a ética confuciana da adaptação absoluta ao mundo considera o erotismo irregular uma irracionalidade desprezível, porque perturba o equilíbrio interno do *gentleman* e porque a mulher é um ser irracional, difícil de governar. Tanto o decálogo mosaico quanto os direitos sagrados

hinduístas e as éticas relativistas de leigos das profecias monacais indianas condenam o adultério, e a profecia de Jesus, com a exigência da monogamia absoluta e indissolúvel, vai além de todas as outras na limitação da sexualidade legítima admissível; adultério e fornicação são considerados, no cristianismo primitivo, quase o único pecado mortal absoluto, e a *univira* constitui um fenômeno específico da congregação cristã dentro da Antiguidade mediterrânea de helenos e romanos já educados na monogamia, mas com liberdade de divórcio. A atitude pessoal em relação à mulher e a posição desta na congregação é naturalmente muito distinta entre os diversos profetas, dependendo do caráter de sua profecia, em especial no que diz respeito à carga de emotividade feminina que esta traz consigo. E o mero fato de que o profeta (também Buda) gosta de ver mulheres talentosas a seus pés e as utiliza como propagandistas (como Pitágoras), nada significa quanto à posição do gênero. A mulher individual é então "sagrada", o gênero é um recipiente do pecado. Ainda assim, quase toda propaganda orgiástica e mistagógica, inclusive a de Dioniso, promoveu pelo menos temporária e relativamente uma "emancipação" das mulheres, quando não se sobrepuseram outras tendências religiosas ou o repúdio de profecias femininas histéricas — como entre os discípulos de Buda ou no cristianismo já com Paulo — ou o temor monacal a mulheres, como ocorreu em forma mais extrema entre os neurastênicos sexuais, por exemplo, Alfonso de' Liguori. A importância das mulheres é maior nos cultos inspiracionais (histéricos ou sacramentais) de seitas, como também, por exemplo, em alguns cultos chineses. Quando elas não têm importância nenhuma para a propaganda, como na religião de Zaratustra e em Israel, a situação é diferente desde o princípio. O próprio matrimônio legalmente regulamentado é quase sempre considerado pela ética profética e sacerdotal — de acordo com a ética helênica e romana e, em geral, com todas as éticas do mundo que se dão conta dessa questão — não um valor "erótico", mas, em continuação da concepção prosaica dos chamados "povos primitivos", uma simples instituição econômica para engendrar e criar filhos como força de trabalho e portadores do culto aos mortos. O motivo da isenção do homem recém-casado dos deveres políticos — para que possa gozar de seu novo amor —, no judaísmo antigo, é um fenômeno muito isolado. A maldição do Antigo Testamento sobre o pecado de Onã (*coitus interruptus*), que foi assimilada pelo catolicismo na condenação da cópula estéril, como pecado mortal, mostra que também no judaísmo não se fazia concessão alguma ao erotismo que, no que se refere às conseqüências, carece de qualquer sentido do ponto de vista racional. É óbvio que a limitação da vida sexual legítima aquele fim racional constitua o ponto de vista de todo ascetismo intramundano, sobretudo do puritanismo. Por outro lado, no que concerne à mística, as conseqüências anomísticas e semi-orgiásticas às quais ela pode eventualmente conduzir seu sentimento de amor acósmico, somente em ocasiões isoladas fizeram com que se deslocasse essa relação unívoca. A posição valorativa da ética profética e também da ética sacerdotal, por fim, no que se refere às relações sexuais (legítimas e normais) puramente como tais, isto é, a relação última entre o religioso e o orgânico, não é unívoca. Enquanto que no confucionismo, do mesmo modo que no judaísmo antigo, idéias em parte animistas, em parte derivadas destas primeiras, universalmente divulgadas (também na ética védica e hinduísta), sobre a importância dos descendentes tinham por conseqüência um mandamento direto de procriação de filhos, o mesmo mandamento positivo referente ao matrimônio era motivado, pelo menos em parte, já no judaísmo talmúdico e também no islã, pelas mesmas razões que a exclusão dos ordenados não-casados das prebendas (inferiores) nas Igrejas orientais, isto é, pela idéia de ser absolutamente insuperável o instinto sexual do homem comum, sendo por isso preciso abrir para este um caminho legitimamente regulamentado. A este ponto de vista corresponde não apenas a relativização da ética leiga das

religiões de salvação contemplativas da Índia, com sua proibição do adultério para os *upâsakas*, como também a posição de Paulo, que considera a dignidade da abstinência absoluta, deduzida na base de uma motivação mística que aqui não interessa, um carisma puramente pessoal dos virtuosos religiosos, bem como a relativização da ética leiga do catolicismo. Mas é também a posição de Lutero, que viu na sexualidade intramatrimonial apenas o mal menor, para evitar a fornicação e a necessidade, por parte de Deus, de "passar por cima" deste pecado legítimo, sendo ele a conseqüência da insuperabilidade absoluta, criada pelo pecado original, da concupiscência — idéia que explica em parte sua posição no princípio apenas relativamente adversa ao monacato, semelhante à de Maomé. No reino divino de Jesus — bem entendido, um futuro reino terrestre —, não haverá sexualidade alguma e toda teoria cristã oficial condenou precisamente o lado interno, emotivo, da sexualidade, como "concupiscência" e conseqüência do pecado original.

À idéia ainda muito difundida de que isto seja uma especialidade do cristianismo opõe-se o fato de não haver religiosidade dirigida especialmente à salvação que tome uma posição fundamentalmente diferente. Isto se explica por várias causas bastante gerais. Em primeiro lugar, pelo modo como, por racionalização das condições de vida, se desenvolve a inserção da esfera sexual na vida em geral. No nível do camponês, o ato sexual é uma ação cotidiana que em muitos povos primitivos não inclui nenhum sentimento de pudor, nem na presença de estranhos, e nenhuma significação sentida como supracotidiana. O desenvolvimento decisivo para nossa problemática é o de que a esfera sexual é sublimada em fundamento de sensações específicas, em "erotismo", adquirindo assim um valor próprio e tornando-se um fenômeno extracotidiano. Os dois fatores mais importantes que atuam neste sentido são, por um lado, as inibições das relações sexuais estabelecidas crescentemente pelos interesses econômicos do clã e, mais tarde, pelas convenções estamentais, relações que, sem dúvida, em nenhum estádio conhecido do desenvolvimento estão livres de regulamentações sacras e econômicas, mas originalmente estavam menos submetidas às limitações convencionais que se uniam paulatinamente com as econômicas e que mais tarde seriam específicas dessa esfera. A influência particular das modernas limitações "éticas", como fonte suposta da prostituição, no entanto, foi quase sempre avaliada de modo falso. A "prostituição" profissional, heterossexual e homossexual (iniciação de tríbades) é encontrada, uma vez que lugar algum está isento de limitação sacra, militar ou economicamente condicionada, também nos estádios mais primitivos da cultura. Só que sua proscrição absoluta data do final do século XV. Mas as exigências do clã quanto ao asseguramento dos filhos das mulheres e as exigências de nível de vida do jovem casal crescem progressivamente com o refinamento da cultura. Com isso, destaca-se cada vez mais outro fator do desenvolvimento. Pois de modo mais profundo, ainda que muito menos perceptível, a separação entre a substância da existência global humana, cada vez mais racionalizada, e o ciclo orgânico da existência simples do camponês atua nas relações com a ética.

Assim como ocorre em relação ao mais forte poder irracional da vida pessoal, a religiosidade ética, especialmente a fraternal, envolve-se também numa profunda tensão interna com a esfera da *arte*. Na origem a relação primitiva entre ambas foi certamente a mais íntima imaginável. Ídolos e ícones de todo tipo, a música como meio de êxtase ou de exorcismo ou de atos culturais apotropéicos, como a dos cantores sacros e dos magos, os templos e as igrejas como as maiores obras artísticas, paramentos e instrumentos sacros de todo tipo como objetos particulares do trabalho artesanal fazem da religião uma fonte inesgotável de possibilidades de realização artística. No entanto, quanto mais a arte se constitui como uma esfera dotada de legalidade intrínseca — produto da formação dos leigos —, tanto mais costuma destacar-se diante das inteira-

mente díspares ordens hierárquicas de valores ético-religiosas que são assim constituídas. Toda atitude receptiva ingênua para com a arte parte em primeiro lugar da significação do conteúdo, e este pode ter efeito gerador de comunidade. A descoberta *consciente* do especificamente artístico está reservada à civilização intelectualista. Mas é precisamente com isso que desaparece o caráter da arte de fundadora da comunidade, bem como sua compatibilidade com a vontade de salvação religiosa. Não apenas a religiosidade ética e a mística genuína condenam então aquela salvação intramundana que a arte puramente como tal pretende oferecer, vendo-a como coisa contrária a Deus e adversa a toda salvação da irracionalidade ética do mundo, com toda entrega a valores artísticos, puramente como tais, e significando para o ascetismo autêntico uma grave violação da sistematização racional da condução da vida, como também a tensão se exacerba com a expansão da atitude, própria ao intelectualismo, calcada na esfera estética, aos assuntos éticos. A rejeição da responsabilidade por um juízo ético e o medo de parecer apegado à tradição, típicos de épocas intelectualistas, conduzem à transformação de juízos éticos em formalmente estéticos (exemplo comum: dizer "de mau gosto" em vez de "condenável"). Mas a inapelabilidade subjetivista de todo juízo estético acerca das relações humanas, como de fato é promovida pelo culto do esteticismo — em oposição à norma ético-religiosa à qual o indivíduo — que condena eticamente, e se sente também condenado, por saber de sua própria condição de criatura — se submete como os outros, cuja ação julga no caso concreto, e cuja justificação e conseqüências se revelam, em princípio, discutíveis —, pode ser considerada pela religiosidade uma forma extrema de falta de amor específica combinada com covardia. Em todo caso, a ética fraternal conseqüente, que por sua vez está sempre orientada em sentido antiestético, não oferece guarida à atitude estética como tal, nem se dá o inverso.

Como é natural, a desvalorização religiosa da arte assim condicionada caminha quase exatamente em paralelo com a dos elementos mágicos, orgiásticos e ritualísticos da religiosidade, favorecendo os ascéticos e místico-espiritualistas. Isso também se aplica ao caráter racional e literário da formação sacerdotal e leiga que costuma ser a conseqüência de uma religião livresca. Mas há dois fatores atuando sobretudo em sentido antiestético na profecia autêntica. Primeiro, a rejeição sempre óbvia das orgias e, na maioria das vezes, da magia. Para a aversão dos judeus a "imagens e símiles", originalmente condicionada por motivos mágicos, a profecia encontra uma interpretação modificada espiritualista, baseando-se no conceito de um deus absolutamente supramundano. E em algum momento torna-se então evidente a tensão entre a orientação centralmente ético-religiosa da religião profética e as "obras humanas", que deriva, segundo o profeta, do fato de que a salvação prometida por estas é apenas aparente. A tensão é tanto mais irreconciliável quanto mais se concebe como supramundano e ao mesmo tempo sagrado o deus anunciado pela profecia.

Por outro lado, a religiosidade encontra-se constantemente diante da sensação da inegável "divindade" de certas obras artísticas, e precisamente na religiosidade de massas sempre tem de recorrer diretamente a meios "artísticos" para impressioná-las de modo drástico, e inclina-se a fazer concessões às necessidades mágico-idolátricas das massas. Isto além de que uma religiosidade de massas organizada não raras vezes está intimamente concatenada com a arte por interesses econômicos, como, por exemplo, no caso do comércio de ícones dos monges bizantinos, adversários do poder imperial cesaro-papista, que se apoiava num exército recrutado das províncias fronteiriças do islã, religião naquela época rigorosamente espiritualista e portanto iconoclasta, enquanto que este poder imperial, por sua vez, queria arruinar a existência desse adversário mais perigoso a seus planos de dominação eclesiástica pelo corte daquela fonte

de renda. Toda religiosidade baseada no estado de ânimo, seja ela orgiástica ou ritualista, e também da religiosidade do amor, que busca o rompimento místico da individualidade, por mais heterogêneo que seja seu "sentido" último, conduz com extrema facilidade por um caminho psicológico de volta à arte: a primeira segue particularmente em direção ao canto e à música; a segunda, à arte plástica; a última, à lírica e à música. Todas as experiências, desde a literatura e a arte da Índia e os sufis, abertos ao mundo e sempre dispostos a cantar, até as canções de São Francisco e a influência imensa da simbólica religiosa e precisamente dos estados de ânimo misticamente condicionados, mostram esta conexão. Mas não apenas as diversas formas da religiosidade empírica mostram atitudes fundamentalmente diferentes em relação à arte, como também, dentro de cada uma delas, suas diferentes formas estruturais, suas camadas sociais e seus portadores. Os profetas distinguem-se, neste aspecto, dos mistagogos e sacerdotes; os monges, dos leigos; as religiões de massas, das seitas de virtuosos, e destas as ascéticas pensam de forma muito diferente das místicas, ao se orientarem, conforme a sua natureza, por princípio em maior oposição à arte. Um verdadeiro equilíbrio interior entre a atitude religiosa e a artística, conforme seu sentido último (subjetivamente representado), torna-se no entanto cada vez mais difícil onde quer que tenha sido definitivamente superado o estádio da magia ou do ritualismo puro.

Para nós o que importa é somente o significado da rejeição de todos os meios genuinamente artísticos por parte de determinadas religiões, especificamente racionais neste sentido, como ocorre em particular no culto da sinagoga e no cristianismo antigo, e depois novamente no protestantismo ascético. Dependendo do caso, ela é o sintoma ou meio da intensificação da influência racionalizadora de uma religião sobre a condução da vida. A afirmação, por parte de alguns representantes de influentes movimentos de reforma judaicos, de que o segundo mandamento seja até a causa decisiva do racionalismo judaico parece ir longe demais. Mas não há dúvida nenhuma de que a condenação sistemática de toda entrega descontraída aos valores formadores da arte — cuja eficácia está suficientemente comprovada pela quantidade e qualidade da produtividade artística nos círculos judaicos e puritanos piedosos — necessariamente atua no sentido de uma organização da vida intelectualista e racional.

§ 12. As religiões mundiais e o "mundo"

O caráter aberto ao mundo do judaísmo, p. 404. — A atitude dos católicos, judeus e puritanos em relação às atividades aquisitivas, p. 407. — Religiosidade de lei e tradicionalismo no judaísmo, p. 409. — Judeus e puritanos, p. 410. — Caráter adaptado ao mundo do islã, p. 412. — Caráter arredio ao mundo do budismo antigo, p. 414. — As religiões mundiais e o capitalismo, p. 416. — A rejeição do mundo do cristianismo primitivo, p. 416.

A terceira religião "adaptada ao mundo" em certo sentido e pelo menos "aberta ao mundo", e que não recusa o "mundo" mas apenas a ordem social hierárquica nele vigente, é o *judaísmo* em sua forma posterior ao exílio, sobretudo a talmúdica, a única que nos interessa aqui e sobre cuja posição sociológica global já falamos antes. Suas promessas, em seu sentido subjetivo, são promessas deste mundo, e ele somente conhece a fuga contemplativa ou ascética do mundo como fenômeno excepcional, semelhante nisso à religiosidade chinesa e ao protestantismo. Distingue-se do puritanismo pela ausência (como sempre, *relativa*) da ascese sistemática. Pois os elementos "ascéticos" da religiosidade cristã primitiva não se originam do judaísmo mas encontram-se precisamente nas congregações cristão-pagãs da missão de Paulo. O cumprimento da "lei" judaica é tão pouco "ascese" quanto o cumprimento de quaisquer normas rituais ou de tabu. A relação da religiosidade com a riqueza, por um lado, e a vida sexual, por

outro, nada tem de ascética mas, muito pelo contrário, é altamente naturalista. A riqueza é um dom de Deus, a satisfação do instinto sexual — de forma legal, é claro — é quase inevitável, de tal modo que quem não esteja casado em determinada idade é diretamente considerado moralmente suspeito pelo Talmude. A concepção do matrimônio como instituição puramente econômica, destinada a engendrar e criar filhos, não é nada especificamente judaico mas universal. A condenação estrita (e por isso muito eficaz dentro dos círculos piedosos) das relações sexuais não-legais é compartilhada pelo judaísmo com o islã e todas as religiões proféticas, e além disso com o hinduísmo; os períodos de abstinência, por motivos higiênicos, são compartilhados com a maioria das religiões ritualistas, de modo que não se pode falar de uma significação *específica* da ascese sexual. As regulamentações citadas por Sombart não alcançam a casuística católica do século XVII e encontram analogias em algumas outras casuísticas de tabu. Nem o gozo desinibido da vida e nem mesmo o luxo são proibidos como tais, desde que sejam observados as proibições e os tabus positivos da "lei". A *injustiça* social, contrária ao espírito da lei mosaica, que tantas vezes é praticada contra os correligionários judaicos na aquisição da riqueza, e além disso a tentação de lassidão na fidelidade à lei, de desprezo soberbo pelos mandamentos e portanto pelas promessas de Jeová, é o que faz com que, nos Profetas, nos Salmos, nos Provérbios e também mais tarde, a riqueza pareça ser algo que facilmente pode tornar-se um perigo. Não é fácil escapar às tentações da riqueza, mas precisamente por isso é tanto mais meritório: "Salvação para o rico que se encontra sem merecimento de castigo." Uma vez que falta a idéia de predestinação ou concepções que atuem no mesmo sentido, o trabalho infatigável e o sucesso nas atividades aquisitivas não podem ser avaliados como sinais da "afirmação" naquele sentido próprio, de modo mais acentuado, dos puritanos calvinistas, mas em certo grau também de todo protestantismo ascético (como mostra, por exemplo, a observação de John Wesley a respeito). Não obstante, a idéia de ver na atividade aquisitiva bem-sucedida um sinal da vontade favorável de Deus está não apenas tão próxima da religiosidade judaica quanto da religiosidade chinesa, da budista dos leigos e, em geral, de toda religiosidade não-negadora do mundo, como até muito mais próxima, por tratar-se de uma religião que tinha diante de si as promessas muito específicas de um deus supramundano, em conexão com sinais muito visíveis de sua ira contra o povo que afinal ele mesmo elegeu. É claro que as aquisições conseguidas podiam e deviam de fato ser interpretadas como sintomas de agrado pessoal a Deus. E isso realmente ocorreu seguidamente. Mas, para o judeu (piedoso) dedicado a atividades aquisitivas, a situação era fundamentalmente diferente da do puritano, e essa diferença não ficou sem conseqüências práticas para a importância econômico-histórica do judaísmo. Examinaremos primeiro em que consistia, mais ou menos, essa significação.

Na polêmica contra o engenhoso livro de Sombart não se deveria ter contestado seriamente o fato de que o judaísmo participou intensamente no desenvolvimento do sistema econômico capitalista da Idade Moderna. Só que, em minha opinião, esta tese de Sombart necessita maior precisão. Quais são as contribuições econômicas *específicas* do judaísmo na Idade Média e na Moderna? Empréstimos, desde a casa de penhores até o financiamento de grandes Estados, determinados tipos de comércio, destacando-se fortemente o ambulante e o de miudezas e as mercearias específicas de regiões rurais, certas partes do comércio atacadista e sobretudo do de títulos e valores, ambos especialmente em forma de comércio bolsista, câmbio de dinheiro e os negócios de transferência geralmente ligados a este, fornecimentos ao Estado, financiamento de guerras e, em grau preeminente, de fundações de colônias, arrendamento de impostos (naturalmente, exceto o arrendamento de impostos condenáveis, como aqueles feitos aos romanos),

negócios de crédito e bancários, e financiamento de emissões de todo tipo. Destes, são próprias do capitalismo ocidental *moderno* (em oposição ao da Antiguidade, da Idade Média e da Ásia oriental do passado) determinadas *formas* de negócios (altamente importantes), tanto jurídicas quanto econômicas. Assim, do lado jurídico: as formas de relação associativa capitalistas e as baseadas em títulos e valores. Mas estas não são de proveniência especificamente judaica. Na medida em que tenham sido introduzidas no Ocidente de modo específico pelos judeus, talvez sejam de origem oriental geral (babilônica) e, sobre esta base, de origem helenística e bizantina, e somente através deste meio têm procedência judaica, além de serem geralmente comuns aos judeus e árabes. Por outra parte, porém, são criações ocidental-medievais, em parte até com componentes especificamente germânicos. Provar isto em seus detalhes levaria longe demais. Mas, por exemplo, do ponto de vista econômico, a bolsa como "mercado dos comerciantes" não foi criada por judeus mas por cristãos, e o modo especial como as formas jurídicas medievais foram adaptadas às finalidades empresariais racionais — como, por exemplo, com a instituição de comanditas, *maones*, companhias privilegiadas de todo tipo e, por fim, sociedades por ações — não dependeu de uma influência especificamente judaica, por mais que posteriormente os judeus tenham participado de sua fundação. Por fim, os princípios do atendimento à necessidade pública e privada de crédito, específicos da Idade Moderna, foram desenvolvidos primeiro em germe sobre o solo das cidades medievais, adaptando-se mais tarde economicamente sua forma jurídica medieval nada judaica às necessidades dos Estados modernos e dos outros solicitantes de crédito. Mas, sobretudo, falta na certamente grande lista das atividades econômicas dos judeus uma seção — não por inteiro, mas relativamente e num grau que chama a atenção —, a saber, aquela que é precisamente própria do capitalismo moderno: a organização do trabalho *artesanal* em indústrias caseiras, manufaturas e fábricas. Como se explica o fato de que, em face das grandes massas de proletários nos guetos, em tempos nos quais para cada fundação industrial se obtinham dos príncipes patentes e privilégios (pelo pagamento de quantias adequadas) e, além disso, se dispunha de suficientes campos de atividade *livres* de vinculações corporativas para novas criações industriais — como se explica o fato de que, em face de tudo isso, não tenha ocorrido a nenhum judeu devoto criar uma indústria com os círculos de trabalhadores judaicos devotos no gueto da mesma maneira como o fizeram tantos empresários puritanos devotos com devotos trabalhadores e artesãos cristãos? Ou então o fato de que, mesmo com base em amplas camadas de artesãos judaicos vivendo na miséria, até o começo de nossa época não se tenha formado nenhuma significativa burguesia especificamente moderna, isto é, *industrial*, explorando aquele trabalho judaico em indústrias caseiras? Fornecimento ao Estado, arrendamento de impostos, financiamento de guerras, colônias e especialmente plantações, comércio intermediário, usura sobre empréstimos, todos eles têm existido quase no mundo inteiro desde milênios como formas de valorização capitalistas da propriedade. E precisamente nestas atividades, conhecidas em quase todas as épocas e todos os países, particularmente na Antiguidade, participam os judeus, e isto nas formas jurídicas e empresariais especificamente modernas criadas já na Idade Média, mas não pelos judeus. Ao contrário, eles estão quase inteiramente ausentes (em termos relativos) do que é especificamente novo do capitalismo moderno, isto é, a organização racional do trabalho, sobretudo do artesanal, em "empresas" industriais. E sobretudo aquela atitude econômica que era e ainda é típica de todo comércio genuíno, da Antiguidade, da Ásia oriental, da Índia, da Idade Média, dos pequenos comerciantes e dos grandes prestamistas: a idéia e a vontade de explorar implacavelmente toda oportunidade de lucro — "de navegar pelo lucro através do inferno, mesmo que se queimem as velas" —, tal atitude é também fortemente própria dos

judeus. Mas precisamente ela está muito longe de ser algo específico do capitalismo *moderno*, em comparação com *outras* épocas capitalistas. Muito ao contrário. Nem o especificamente novo do moderno *sistema* econômico nem o especificamente novo da moderna *atitude* econômica são especificamente judaicos. As razões últimas fundamentais disto estão de novo em conexão com o caráter especial do povo-pária dos judeus e com sua religiosidade. Em primeiro lugar, dificuldades puramente externas impedem os judeus de participar na organização do trabalho artesanal: a precária situação de fato e de direito dos judeus, que, sim, suporta o comércio, sobretudo o monetário, mas não uma empresa industrial racional permanente com capital fixo. Mas há também a situação interna, ética. Os judeus, como povo-pária, conservaram a moral dupla que caracteriza as relações econômicas primitivas de toda comunidade. O que é condenável "entre irmãos", é permitido contra estranhos. Em relação aos outros judeus, a ética judaica é sem dúvida tradicionalista, partindo da idéia do "sustento", e na medida em que os rabinos fizeram concessões — o que com toda justeza aponta Sombart —, e isto também com respeito ao procedimento comercial entre judeus, trata-se somente de concessões à lassidão; quem recorreu a estas ficou atrás das exigências mais altas da ética comercial judaica, em vez de "afirmar-se". A área do procedimento comercial com estranhos, quanto às coisas condenáveis entre judeus, é na maior parte uma esfera eticamente indiferente. Essa ética comercial não apenas é a primitiva, comum a todos os povos no mundo inteiro, mas também o fato de ter sido conservada é simplesmente óbvio para o judeu, a quem o estranho, já na Antiguidade, se apresentou quase por toda parte como "inimigo". Todas as bem conhecidas advertências dos rabinos, de mostrar boa-fé também e precisamente com estranhos, naturalmente em nada podiam mudar a impressão produzida pelo fato de que a lei proibia aos judeus cobrar juros, enquanto o permitia aos estranhos, e que (o que ressalta com todo direito Sombart) o grau da legalidade *prescrita* (por exemplo, quanto ao aproveitamento de erros de outras pessoas) era menor para o estranho, ou seja, o inimigo. E não é necessário demonstrar (pois o contrário seria simplesmente incompreensível) a circunstância de que, em virtude da situação de povo-pária, criada, como vimos, pelas promessas de Jeová, e do desprezo permanente daí resultante da parte dos estranhos, um povo não podia reagir de outra maneira senão conservando com os outros uma moral comercial diferente da observada com seus próprios membros.

A situação recíproca de católicos, judeus e puritanos na aquisição econômica pode, portanto, ser resumida mais ou menos assim: o católico ortodoxo movia-se nas atividades aquisitivas sempre dentro da esfera ou à beira de um comportamento que em parte infringia as constituições papais e somente como condição de fato *rebus sic stantibus*, era ignorado no confessionário ou permitido por uma moral lassa (probabilista), sendo em parte diretamente duvidoso, em parte pelo menos não positivamente agradável a Deus; o judeu devoto encontrava-se, nesta área, inevitavelmente na situação de fazer coisas que entre os de seu povo eram diretamente contrárias à lei, ou duvidosas do ponto de vista desta lei, ou apenas admissíveis graças a uma interpretação lassa, e que somente eram permitidas com estranhos, mas nunca tiveram um valor ético positivo; seu comportamento ético somente podia, por corresponder à média do habitual e não ser contrário à lei, ser considerado permitido por Deus e indiferente em sentido ético. É precisamente nisto que se baseia o que há de realmente certo nas afirmações sobre o baixo padrão de legalidade dos judeus. O fato de Deus coroar alguma coisa com o êxito certamente podia ser um sinal de que nesta área não fora feito nada diretamente proibido e de que *noutras* áreas haviam sido observados os mandamentos divinos; mas não era tão fácil para o judeu afirmar-se eticamente precisamente pela ação aquisitiva especificamente moderna, na área econômica. E era justamente esse o caso do

puritano, que nada fazia que lembrasse uma interpretação lassa ou uma moral dupla, ou que constituísse algo eticamente indiferente e condenável do ponto de vista da esfera dos valores éticos; mas, ao contrário, ele agia com a consciência mais limpa possível, precisamente porque, ao agir legal e objetivamente, objetivava na "empresa" a organização racional de sua condução da vida global, mas legitimando-se apenas na medida em que e pelo fato de que estava totalmente confirmada a incontestabilidade absoluta, não-relativa, de seu comportamento. Nenhum puritano realmente devoto — e é isto que importa — jamais poderia ter considerado um ganho agradável a Deus o dinheiro obtido por usura com penhores, por aproveitamento do erro da parte contrária (o que era permitido aos judeus com os estranhos), por pechincha e regateio, por participação em ganhos roubados, políticos ou coloniais. À certeza comprovada do preço fixo e da conduta comercial absolutamente objetiva, desprezando toda cobiça, incondicionalmente legal para com todo mundo, atribuíam os quacres e batistas o fato de que eram precisamente os ateus que compravam deles, e não de seus iguais, e que a eles e não a seus iguais confiavam seu dinheiro em depósito ou comandita, fazendo-os ricos; e era justamente essa qualidade que os afirmava diante de seu Deus. O direito em relação aos estranhos, na prática o direito-pária, ao contrário, apesar de todas as reservas, permitia a manifestação com os não-judeus precisamente daquela mentalidade que os puritanos abominavam como espírito cobiçoso de merceeiro, mas que para os judeus devotos era compatível com a legalidade mais rigorosa, com o pleno cumprimento da lei, com a profundidade da própria religiosidade, com o amor mais disposto a sacrifícios em relação aos membros da família e da congregação e com misericórdia e clemência para com toda criatura de Deus. Precisamente na prática da vida, a esfera da aquisição lícita no domínio do direito relativo aos estranhos nunca foi considerada pela devoção judaica como aquela em que se confirma a autenticidade da obediência aos mandamentos divinos. Um judeu devoto, no entanto, nunca mediu o nível interno de sua ética por aquilo que julgava permitido nesta área. Mas, assim como para o confuciano o verdadeiro ideal da vida é o *gentleman* universalmente desenvolvido em sentido cerimonial e estético, com cultura literária e que passa a vida inteira estudando os clássicos, para o judeu esse ideal é o perito na casuística da lei, o escriba, o "intelectual" que, às custas de seu negócio, que muitas vezes deixa aos cuidados da mulher, se aprofunda cada vez mais nos estudos dos textos sagrados e dos comentários.

É precisamente contra este traço intelectualista, de escriba, do genuíno judaísmo tardio que se revolta Jesus. Não são os instintos "proletários" que as interpretações querem lhe atribuir, mas é a natureza da crença e o nível do cumprimento da lei dos moradores das pequenas cidades e dos artesãos rurais, em oposição aos virtuosos do conhecimento da lei, que constitui, nesse aspecto, seu contraste com as camadas crescidas no solo da *polis* de Jerusalém, que perguntam, como todo cidadão das grandes cidades da Antiguidade: "O que pode vir de bom para nós de Nazaré?". A maneira de cumprir a lei e o conhecimento que tem dela é aquela média efetivamente realizada pelo homem que trabalha praticamente e que nem no sabá pode deixar sua ovelha caída no poço. Ao contrário, o conhecimento da lei, obrigatório para o judeu verdadeiramente devoto, já em sua forma de educar a juventude, ultrapassa de longe o conhecimento que o puritano tem da Bíblia, quantitativa e qualitativamente, e, no melhor dos casos, só pode ser comparado ao das leis rituais dos indianos e persas, só que em proporção muito maior inclui, além das normas puramente rituais e de tabu, também mandamentos éticos. O comportamento econômico dos judeus movia-se simplesmente no sentido da menor resistência que lhes ofereciam essas normas, e isto significava, na prática, que o "instinto de aquisição", existente em *todas* as camadas e nações,

mas atuando de modo distinto, se dirigia ao comércio com estranhos, isto é, "inimigos". O judeu devoto, já nos tempos de Josias e muito mais ainda na época posterior ao exílio, é um homem urbano. Toda a lei está talhada por essa circunstância. Uma vez que era necessário ter um judeu como açougueiro, o judeu ortodoxo não vivia isolado, mas, se possível, em comunidades (ainda hoje uma característica específica da ortodoxia, em oposição aos judeus reformados, por exemplo, nos Estados Unidos). O ano sabático — na concepção atual das prescrições, sem dúvida, uma criação de escribas urbanos da época posterior ao exílio — tornava impossível, onde vigorava, a agricultura intensiva racional: ainda em nosso tempo[1], os rabinos alemães queriam impor sua aplicação à colonização sionista da Palestina que teria assim fracassado, e na época dos fariseus um "homem do campo" significava o mesmo que um judeu de segunda categoria, que não observava plenamente a lei e nem podia fazê-lo. A participação nos banquetes das corporações e, em geral, toda comensalidade com não-judeus, que, tanto na Antiguidade quanto na Idade Média era a base indispensável de toda incorporação ao meio social, era proibida pela lei. Por outro lado, o costume do "dote da noiva", comum a todo o Oriente e baseado originalmente na exclusão das filhas da herança, favorecia (e favorece) a tendência de estabelecer-se, no momento do casamento, como merceeiro (isto se faz sentir, em parte, ainda hoje na "consciência de classe" pouco desenvolvida dos empregados de comércio judaicos). Em quase todas as outras atividades, o judeu, bem como o hindu devoto, se vê a cada passo limitado por considerações da lei. O verdadeiro estudo da lei era mais compatível — como ressalta com razão Guttmann — com os negócios de prestamista, que exigem relativamente pouco trabalho contínuo. A ação da lei e a formação legal intelectual constituem a "organização da vida" do judeu e seu "racionalismo". "Nunca mude o homem seus costumes", é um princípio do Talmude. Foi somente na área das transações econômicas com estranhos que a tradição deixou o vácuo do eticamente (relativamente) irrelevante, e em mais nenhuma. A tradição e sua casuística imperam em toda a área do relevante diante de Deus, e não a ação racional, metódica, orientada independentemente por um fim, sem condições prévias e partindo de um "direito natural". O efeito "racionalizador" do medo da lei é extremamente penetrante, mas totalmente indireto. "Vigilante" e sempre consciente, sempre controlado e equilibrado é também o confuciano, o puritano, o monge budista e qualquer outro, o xeque árabe, o senador romano. O que difere é o motivo e o sentido do autodomínio. O autodomínio vigilante do puritano resulta da necessidade de submeter tudo que tem caráter de criatura à ordem e ao método racional, no interesse de sua própria certeza de salvação; o do confuciano deriva do desprezo da irracionalidade plebéia por parte do homem culto em sentido clássico, educado na decência e na dignidade, e a do judeu devoto, no sentido tradicional emana do cismar sobre a lei que contribuiu para desenvolver seu intelecto e da necessidade de concentrar-se no cumprimento exato dela. Mas esta situação ganhou seu matiz e sua eficácia específicos pela consciência do judeu devoto de que somente ele e seu povo têm esta lei e por isso são perseguidos e difamados por todo o mundo — lei que, não obstante, é vinculante — e de que algum dia, por um ato repentino, cujo momento ninguém pode saber nem contribuir para sua aceleração, Deus inverterá a ordem hierárquica deste mundo para formar um reino messiânico para aqueles que permaneceram fiéis a sua lei. Ele sabe que já inúmeras gerações têm esperado e continuam a esperar, a despeito de todo escárnio, e à sensação de uma certa "supervigilância" que daí resulta une-se para ele a necessidade, aumentada pela perspectiva de ter de continuar esperando em vão por muito tempo, de alimentar o sentimento de dignidade própria a partir da lei e

[1] Antes da Primeira Guerra Mundial. (Nota do organizador.)

de seu cumprimento minucioso. Por fim, mas não menos importante, a necessidade de estar sempre cauteloso e nunca dar livre curso a sua paixão em face de inimigos tão formidáveis como desapiedados, em conexão com o efeito já mencionado do "ressentimento", como marca inevitável derivada das promessas de Jeová e dos destinos deste povo, inauditos em toda a história. São estas as circunstâncias em que se fundamenta substancialmente o "racionalismo" judaico. Mas não se trata de "ascetismo". Há traços "ascéticos" no judaísmo, mas eles não são, em si, o central, mas em parte apenas conseqüências da lei e em parte procedentes da problemática peculiar da piedade judaica; em todo caso, são tão secundários como tudo que o judaísmo possui de mística genuína. Sobre esta última não precisamos falar aqui, já que nem suas formas cabalísticas nem as hassídicas nem outras ofereceram motivos típicos para a atitude prática dos judeus em relação à economia, por mais importantes que sejam, enquanto sintomáticos, os dois produtos religiosos mencionados. O distanciamento "ascético" de toda expressão artística tem seu fundamento, além do segundo mandamento — que de fato impediu a manifestação em formas artísticas da angelologia, bastante desenvolvida naquele tempo —, sobretudo no caráter típico do culto da sinagoga, que se ocupa apenas com a doutrina e os mandamentos (na diáspora, já muito antes da destruição do culto do templo). Já a profecia depreciava precisamente os elementos plásticos do culto e eliminava quase totalmente os de natureza orgiástica. Os romanos e puritanos seguiam, quanto ao efeito, caminhos semelhantes (mas por motivos muito diferentes). A escultura, a pintura e o drama careciam, portanto, dos pontos de contato religiosos normais por toda parte, e o forte recuo de todo o lirismo (mundano) e especialmente da sublimação erótica do sexual, em oposição ao apogeu da sensualidade ainda muito crua representado pelo *Cântico dos Cânticos*, tem sua causa no naturalismo com que a ética tratava esta esfera. Com respeito à ausência de todos estes elementos, em geral, pode-se dizer que a espera calada, fiel e interrogativa de uma salvação do inferno desta existência por um povo eleito por Deus se via continuamente remetida à lei e às promessas antigas e que, em face disso, mesmo que não existissem na tradição observações correspondentes dos rabinos, toda entrega desinibida à glorificação artística e poética de um mundo que, quanto à finalidade de sua criação, constituiu às vezes um problema já para os contemporâneos do reino macabeu tardio, devia de fato parecer uma coisa extremanente fútil e desviadora dos caminhos e fins do Senhor. O que falta é precisamente aquilo que dá ao "ascetismo intramundano" sua característica decisiva: a relação unitária com o "mundo" sob o aspecto da certeza da salvação, da *certitudo salutis*, sendo esta o centro do qual tudo se alimenta. Também aqui o caráter-pária da religiosidade e as promessas de Jeová são a causa decisiva última. Tratar o mundo, no sentido do ascetismo intramundano — este mundo agora tão fundamentalmente errado, devido aos pecados de Israel, mas que pode ser restaurado por um livre milagre de Deus, que os homens não podem forçar nem acelerar —, como uma "tarefa" e como cenário de uma "profissão" religiosa que pretende submeter este mundo, e precisamente também o pecado nele, às normas racionais da vontade divina revelada, para a glória de Deus e como sinal de ser um eleito — tal posição calvinista era naturalmente a última que poderia ter chegado à mente de um judeu devoto no sentido tradicional. Este devia superar um destino interno muito mais duro do que o do puritano, assegurado de ser "eleito" para o além. O indivíduo precisa conformar-se com a situação do mundo real — contrária às promessas —, na medida em que Deus a tolera, e dar-se por satisfeito quando este lhe dispensa a graça e o êxito nas relações com os inimigos de seu povo, os quais ele, se quer corresponder às exigências de seus rabinos, enfrenta legal e calculadamente, sem amor e sem ódio, de modo "objetivo", tratando-os como Deus ordenou. É errado dizer que a religião tenha exigido o cumprimento apenas externo da lei.

Isto, naturalmente, ocorria em média. Mas o postulado encontrava-se num nível mais alto. Em todo caso, porém, é a ação isolada como tal a que é comparada a outras, também isoladas, e levada em conta. E ainda que a concepção da relação com Deus como uma conta corrente (que, aliás, se encontra também ocasionalmente entre os puritanos) das obras isoladas, boas e más, com resultado total incerto, não fosse a oficialmente reinante, a orientação central metódico-ascética da condução da vida, que carateriza o puritanismo, é no judaísmo muito menos acentuada do que naquele, e isto — prescindindo-se das razões já mencionadas —, por um lado, em conseqüência da moral dupla. Por outro lado, porém, porque nele, bem como no catolicismo, cada ato em conformidade com a lei constitui de fato uma produção de possibilidades próprias de salvação, mesmo que a graça de Deus tenha de compensar (tanto neste quanto naquele) a insuficiência humana — que, aliás, não era de modo algum universalmente reconhecida (como no catolicismo). A graça institucional eclesiástica, desde a decadência da antiga confissão palestina (*teschuvá*), era muito menos desenvolvida do que no catolicismo, e essa auto-responsabilidade e ausência de um intermediário tinha de tornar de fato a condução da vida judaica muito mais metódica em si mesma e sistemática do que era, em média, a do católico. Mas a falta dos motivos ascéticos especificamente puritanos e o tradicionalismo em princípio ininterrupto da moral interna judaica punham também nesta área um limite à metodização. Há, portanto, numerosos motivos isolados que atuam em sentido ascético, só que falta precisamente o elo religioso unificador do motivo fundamental ascético. Pois a forma mais elevada da devoção do judeu situa-se do lado do "estado de ânimo" e não do da ação: como poderia ele sentir-se, neste mundo fundamentalmente errado e — como sabe ele desde o tempo de Adriano — inalterável mediante a ação humana e hostil a ele, executor da vontade de Deus, estabelecendo no mundo uma nova ordem racional? Isto pode fazer o livre-pensador judaico, mas nunca o judeu devoto. Por isso, além de sentir o parentesco interno com o judaísmo, o puritanismo sentiu também seus limites. O parentesco, apesar de serem fundamentalmente diversas as condições, é em princípio o mesmo que já no cristianismo dos adeptos de Paulo. Os judeus sempre eram para os puritanos, assim como para os cristãos primitivos, o povo uma vez eleito por Deus. O feito de Paulo, que trouxe conseqüências inauditas para o cristianismo primitivo, consistiu, por um lado, em fazer do livro sagrado dos judeus um livro sagrado dos cristãos — naquele tempo o único —, pondo assim um limite rigoroso (como destacou particularmente Wernle) a todas as irrupções do intelectualismo helênico (gnóstico) e, por outro, aqui e ali, — apoiado numa dialética que somente um rabino podia possuir — em extirpar da "lei" precisamente o específico e especificamente atuante no judaísmo, isto é, as normas tabus e as particulares promessas messiânicas, tão terríveis em seu efeito, que são o fundamento da vinculação de toda a dignidade religiosa do judeu à posição de pária. E o fez por considerá-las, em parte, ab-rogadas pelo nascimento de Cristo e, em parte, cumpridas, com o argumento triunfal, altamente impressionante de que precisamente os patriarcas de Israel tenham vivido, antes da proclamação daquelas normas, de acordo com a vontade divina e, em virtude de sua fé que era a garantia da eleição por Deus, tenham alcançado a bem-aventurança. O enorme ímpeto proporcionado pela consciência de ter escapado ao destino de pária, de poder ser um heleno para os helenos do mesmo modo que um judeu para os judeus, e de tê-lo conseguido não pelo caminho do esclarecimento racional, adverso à fé mas dentro do paradoxo desta mesma fé — esta sensação apaixonada de liberdade é a força motriz do trabalho incomparável da missão de Paulo. Ele ficou realmente livre das promessas do deus de quem seu salvador se sentiu abandonado na cruz. O ódio terrível, suficientemente documentado, precisamente dos judeus da diáspora contra este homem, a vacilação e o embaraço da congregação cristã primitiva,

a tentativa de Jacó e dos "apóstolos estilitas" de estabelecer, eles mesmos, segundo a legalidade laica de Jesus, um "mínimo ético" de legalidade como compromisso geral e, por fim, a hostilidade aberta dos judeus-cristãos, eram os fenômenos concomitantes de tal rompimento das cadeias decisivas determinantes da posição-pária dos judeus. Em cada linha escrita por Paulo sentimos o júbilo envolvente de um homem que foi resgatado, com o sangue do Messias, da escravidão sem esperança daquela "lei" para a liberdade. A possibilidade de uma missão cristã universal foi a conseqüência. Assim também assumiram os puritanos não a lei talmúdica nem a lei ritual especificamente judaica do Antigo Testamento, mas as outras manifestações da vontade de Deus, documentadas no Antigo Testamento — incertos sobre o grau de sua validade atual —, muitas vezes em todos os detalhes e em conexão com a normas do Novo Testamento. Não os judeus ortodoxos devotos mas os reformados que escaparam à ortodoxia — ainda hoje, por exemplo, alunos da Educational Alliance —, e mais ainda os judeus batizados, foram absorvidos precisamente pelos povos puritanos, em especial os norte-americanos, no passado e ainda hoje, apesar de tudo, com facilidade relativa, até desaparecerem totalmente as diferenças, enquanto que, na Alemanha, por exemplo, permaneceram sendo durante muitas gerações nada mais do que "judeus assimilados". Também nesta circunstância manifesta-se o "parentesco" do puritanismo com o judaísmo. Mas é precisamente o que de não-judaico existe no puritanismo que o capacitou tanto para seu papel no desenvolvimento da mentalidade econômica quanto para essas absorções de prosélitos judaicos, o que não conseguiram os povos de outra orientação religiosa.

Também "adaptado ao mundo", mas num sentido totalmente diferente, o *islã* é o fruto tardio, fortemente condicionado, entre outras coisas, por motivos do Antigo Testamento e judaico-cristãos, do monoteísmo do Oriente Próximo. A religiosidade escatológica de Maomé, que em seu primeiro período, em Meca, ainda se apresentava num círculo pietista urbano, fechado ao mundo, transformou-se já em Medina e depois no desenvolvimento da comunidade islâmica primitiva, numa religiosidade de guerreiros nacional-árabe e, sobretudo, estamentalmente orientada. Aqueles confessores cuja conversão representou o êxito decisivo do profeta eram em sua maioria membros de clãs poderosos. O mandamento religioso da guerra santa não se referiu, em primeiro lugar, à conversão mas ao período "até que eles (os adeptos de outras religiões livrescas) paguem humildemente o tributo (*dschizja*)", isto é, até que o islã chegue a ser, neste mundo, o primeiro em prestígio social diante dos tributários de outras religiões. Tudo isto, em conexão com a importância do espólio de guerra nos ordenamentos, nas promessas e, sobretudo, nas esperança do islã mais antigo, imprimiu-lhe o cunho de uma religião de senhores, confirmado também pelo fato de os elementos últimos de sua ética econômica serem puramente feudais. Precisamente os mais devotos já da primeira geração eram os mais ricos, ou melhor, os que mais enriqueceram, entre todos os companheiros, com o espólio de guerra (em sentido mais amplo). A importância de que se reveste no islã a propriedade originada do espólio de guerra e do enriquecimento político, e a riqueza em geral, é totalmente contrária à posição puritana. A tradição descreve com gosto o vestuário luxuoso dos devotos, seus perfumes e o esmero com que cuidavam de suas barbas, constituindo assim o extremo oposto de toda ética econômica puritana. Mas o que, segundo a tradição, Maomé diz às pessoas abastadas que aparecem diante dele em trajes de pobres — que Deus, quando abençoa um homem com prosperidade, deseja que "os vestígios desta sejam visíveis nele", ou seja, na linguagem moderna, que um rico é obrigado a "viver de acordo com seu nível social" — corresponde à concepção estamental feudal. O repúdio estrito no Corão não de toda ascese (Maomé manifesta seu respeito pelas pessoas que jejuam, rezam e fazem penitência) mas de todo monaquismo (*rahbanija*) pode ter, na medida em que a castidade

desempenhou algum papel — no caso de Maomé pessoalmente —, motivos semelhantes aos inerentes às conhecidas palavras na quais se destaca a natureza rigorosa e sensual de Lutero, e também, portanto, na convicção do Talmude: aquele que não esteja casado em certa idade, deve ser considerado um pecador. Mas quando um dito do profeta põe em dúvida o caráter daquele que durante quarenta dias não come carne ou quando um reconhecido pilar do islã antigo, celebrado com freqüência como mádi, responde à pergunta de por que, ao contrário de seu pai Alî, usava cosméticos para o cabelo, dizendo: "para ter sucesso com as mulheres", estamos diante de fatos sem par na hagiologia de uma "religião de salvação" de natureza ética. No entanto, o islã não é uma religião de salvação neste sentido. O conceito de "salvação", no sentido ético da palavra, lhe é diretamente estranho. Seu deus é um senhor de poder ilimitado, mas também magnânimo, e cumprir seus mandamentos não é de modo algum superior à força humana. A eliminação das lutas privadas em interesse da força ofensiva para o exterior, a regulamentação das relações sexuais legítimas num sentido rigorosamente patriarcal e a condenação de todas as formas ilegítimas (em conseqüência da perduração do concubinato com escravas e da facilidade do divórcio, de fato um forte privilegiamento sexual dos ricos), a condenação da "usura" e as contribuições para a guerra e o apoio aos pobres eram medidas de caráter substancialmente político. A estas juntaram-se essencialmente como deveres distintivos específicos: a fé no único deus e em seu profeta como única exigência dogmática; uma vez na vida uma peregrinação a Meca; o jejum diurno no mês de jejum; a presença semanal no culto e as preces diárias. Além disso, para a vida cotidiana: o vestuário (uma prescrição economicamente importante ainda hoje nas conversões de povos selvagens); a recusa de certos alimentos impuros, do vinho e do jogo de azar (o que se tornou também importante, para a atitude em relação a negócios especulativos). Riqueza, poder e honra são as promessas do islã antigo para este mundo: promessas a soldados, portanto, e um paraíso sensual no além para soldados. Igualmente orientado no sentido feudal parece estar o conceito primitivo e genuíno do "pecado". A "impecabilidade" do profeta, sujeito a fortes paixões sensuais e ataques de cólera pelos menores motivos, é uma construção teológica tardia, que lhe é totalmente estranha no Corão, como, desde sua mudança para Medina, todo o "trágico" do pecado, e este último traço perdurou no islã ortodoxo: para ele, o "pecado" é em parte impureza ritual, em parte sacrilégio (como a *schirk*, a veneração de muitos deuses), em parte desobediência aos mandamentos positivos do profeta, em parte falta de dignidade estamental pela violação dos costumes e da decência. O caráter inquestionável da escravidão e da servidão, a poligamia e a forma de sujeição e domesticação das mulheres, o tom predominantemente ritualista dos deveres religiosos, em conexão com a grande simplicidade das exigências nesta área e a ainda maior modéstia das exigências éticas, são também características de um espírito especificamente estamental e feudal. A ampliação de influência experimentada pelo islã, por um lado, pelo surgimento da casuística teológico-jurídica e das escolas filosóficas, em parte iluministas, em parte pietistas, e, por outro, pela penetração do sufismo persa, procedente da Índia, e pela constituição das ordens de dervixes, ainda hoje sob forte influência indiana, não o aproximou do judaísmo e do cristianismo nos pontos decisivos. Estas eram religiosidades especificamente urbano-burguesas, enquanto que para o islã a cidade tinha apenas um significado político. Tanto a forma do culto oficial quanto os mandamentos sexuais e rituais podem atuar no sentido de uma certa sobriedade do modo de viver. A pequena burguesia é em grande proporção portadora da religiosidade de dervixes, quase universalmente existente, a qual, aumentando sempre seu poder, superou a religiosidade eclesiástica oficial. Mas essa religiosidade, em parte orgiástica, em parte mística, porém sempre extracotidiana e irracional, e também a

ética cotidiana oficial, totalmente tradicionalista e eficaz em sua propaganda, em virtude de sua grande simplicidade, direcionam a condução da vida por caminhos que, quanto ao efeito, correm precisamente em sentido contrário à da organização da vida puritana e à de qualquer outra de natureza ascética intramundana. Em comparação com o judaísmo, falta-lhe a exigência de um amplo conhecimento da lei e o treino no pensamento casuístico que nutre o "racionalismo" deste. O guerreiro, não o literato, é o ideal da religiosidade. Ela carece também de todas aquelas promessas de um reino messiânico na terra ligadas à rigorosa fidelidade à lei, as quais, em conexão com a doutrina sacerdotal da história, da eleição, do pecado e do desterro de Israel, deram origem ao caráter-pária da religiosidade judaica e a tudo que dele resultou. Houve também seitas ascéticas. Certa tendência à "simplicidade" era própria de amplos círculos de guerreiros no islã antigo, e fazia com que eles, desde o princípio, se opusessem ao domínio dos omíadas. Sua serena alegria mundana era considerada decadente comparada à rigorosa disciplina vigente nas fortalezas nas quais Omar concentrara os guerreiros islâmicos no território conquistado, onde começou a surgir uma aristocracia feudal. Mas trata-se da ascese de um acampamento militar ou de uma ordem de cavaleiros guerreiros, e não da ascese monacal sistemática e muito menos ainda burguesa da conduta da vida — dominando de fato apenas periodicamente e sempre propensa a transformar-se repentinamente em fatalismo. Já falamos aqui sobre os efeitos fundamentalmente distintos que a crença na predestinação tinha de desenvolver em tais condições. A penetração do culto dos santos e, por fim, da magia afastou definitivamente toda idéia de um genuíno método de vida.

Em contraste com essas éticas religiosas, especificamente econômico-intramundanas em seus efeitos, encontra-se, como ética mais extrema da rejeição do mundo, a concentração na iluminação mística do antigo *budismo* genuíno, mas não, naturalmente, as variações totalmente transformadas que este experimentou na religiosidade popular tibetana, chinesa e japonesa. Também esta ética é "racional" no sentido de um constante domínio vigilante de todos os instintos naturais, mas com um fim totalmente distinto. O que se procura não é apenas a salvação do pecado e do sofrimento mas do perecível como tal, da "roda" da causalidade do carma, para encontrar a paz eterna. Não há predestinação, nem graça divina, nem prece, nem culto. A causalidade de carma do mecanismo cósmico de retribuição fixa automaticamente os prêmios e castigos para cada ação individual, boa ou má, sempre proporcionais e, por isso, temporalmente limitados, e enquanto a sede de viver estimula à ação, o indivíduo tem continuamente de saborear os frutos de suas ações, de uma existência animalesca, celeste ou infernal, numa vida humana sempre renovada e criar para si novas possibilidades no futuro. Tanto o entusiasmo mais nobre quanto a sensualidade mais vulgar conduzem igualmente a um sempre renovado encadeamento para a individuação (sem razão, a *samsâra* é chamada "transmigração da alma", pois a metafísica budista não conhece alma alguma), enquanto não esteja absolutamente extinta a "sede" de viver, no além ou neste mundo, a luta impotente pela existência própria individual com todas suas ilusões, sobretudo aquela de uma alma e "personalidade" homogêneas. Toda ação racional com vista a um fim — exceto a atividade interna da contemplação concentrada que apaga na alma a sede do mundo — e toda vinculação aos interesses do mundo, quaisquer que sejam, afasta o indivíduo da salvação. Mas alcançar essa salvação é o destino de muito poucos, mesmo entre aqueles que se decidem a viver sem bens, em castidade e sem trabalhar (pois o trabalho é uma ação com vista a um fim), vivendo, portanto, de esmolas e, fora da época das grandes chuvas, sempre vagando, desvinculados da família e do mundo, para procurar alcançar, mediante o cumprimento das prescrições do caminho certo (*dharma*), o objetivo da iluminação mística. Quando alcan-

çado, este proporciona, pela alta alegria e o terno sentimento de amor sem objeto que lhe é próprio, a mais elevada felicidade possível neste mundo, até a entrada no sono eterno sem sonho do nirvana, o único estado que não está sujeito a nenhuma mudança. Todos os outros, mediante a aproximação às prescrições das regras e a abstenção de pecados graves, podem melhorar as possibilidades daquela vida futura que, segundo a causalidade do carma, em virtude da conta ética não equilibrada e da sede de viver não "ab-reagida" por assim dizer, se dará inevitavelmente em algum lugar através de uma nova individuação ao extinguir-se sua vida atual, mas a salvação verdadeira e eterna lhes será inevitavelmente negada. Nenhum caminho conduz desta posição arredia ao mundo, a única realmente conseqüente nisso, a qualquer ética econômica ou social racional. O "sentimento de compaixão" universal dirigido a toda criatura, que racionalmente é conseqüência da solidariedade estabelecida pela causalidade do carma e à qual todos os seres vivos e, portanto, perecíveis estão igualmente sujeitos e que psicologicamente é produto do sentimento de amor místico, eufórico, universal e acósmico, não pode ser portador de ação racional alguma, mas atua diretamente em sentido contrário.

O budismo pertence ao círculo daquelas doutrinas de salvação gerado antes e depois em grande número pelo intelectualismo das camadas nobres de leigos cultos, na Índia, das quais é somente a forma mais conseqüente. Sua fria e orgulhosa liberação da existência como tal, que exige iniciativa própria do indivíduo, jamais poderia tornar-se uma crença de massas na salvação. Sua atuação além do círculo dos cultos estava vinculada ao prestígio enorme desde sempre ali desfrutado pelo *sramana* (asceta) e revestiu-se sobretudo de traços mágico-antropolátricos. Quando o budismo se tornou uma "religiosidade popular" de tipo missionário, transformou-se conseqüentemente numa religião de salvador sobre a base da retribuição do carma, com esperanças postas no além estribadas em exercícios espirituais, em graça cultual e sacramental e em obras de misericórdia e, conforme sua própria natureza, manifestando a tendência a acolher idéias puramente mágicas. Na própria Índia ele sucumbiu, nas camadas superiores, ao renascimento da filosofia de salvação enraizada no vedismo e, nas massas, à concorrência das religiões de salvador hinduístas, principalmente das diversas formas do vixnuísmo, da magia tantrística e da religiosidade de mistérios orgiástica, sobretudo da devoção do *bhakti* (amor a Deus). No lamaísmo, o budismo tornou-se uma pura religiosidade de monges, cujo poder religioso sobre os leigos teocraticamente dominados é de caráter inteiramente mágico. Em sua esfera de influência na Ásia oriental, experimentou uma forte transformação de seu caráter genuíno e, na competição com o taoísmo chinês e na combinação com ele em muitos cruzamentos, tornou-se a religiosidade popular específica, que vai além da vida neste mundo e do culto aos antepassados e oferece graça e salvação. Mas nem a devoção budista, nem a taoísta, nem a hinduísta contêm incitamentos para o desenvolvimento de uma organização de vida racional. Particularmente a última é, segundo seus pressupostos, o poder tradicionalista mais forte que possa existir, porque representa a fundamentação religiosa mais conseqüente da concepção "orgânica" da sociedade e a justificação absoluta e incondicional da distribuição existente de poder e felicidade, que resulta, em virtude da retribuição mecanicamente proporcional, da culpa e do mérito dos atingidos numa existência anterior. Todas essas religiosidades populares asiáticas deram margem tanto ao "instinto de aquisição" do merceeiro quanto ao interesse de "sustento" do artesão e ao tradicionalismo do camponês e deixaram seguir seus próprios caminhos a especulação filosófica e a orientação da vida, convencional em termos estamentais, das camadas privilegiadas, conservando seus traços feudais no Japão, patrimonial-burocráticos e portanto fortemente utilitários na China, e em parte cavaleirescos, em parte patrimoniais e em parte intelec-

tualistas na Índia. Nenhuma delas podia conter quaisquer motivos e instruções para a transformação ética *racional* de um "mundo", enquanto criatura, segundo um mandamento divino. Pois para todas elas este mundo era algo dado e fixo, o melhor de todos os mundos possíveis, e para o tipo mais elevado do devoto — o sábio — somente havia a escolha entre a adaptação ao *tao*, a manifestação da ordem impessoal deste mundo, como o único especificamente divino, ou, ao contrário, a salvação de si mesmo, pela própria ação, do encadeamento causal inexorável para entrar no único eterno: o sono do nirvana, livre de sonhos.

O *"capitalismo"* existiu no solo de todas essas religiosidades. Exatamente aquele que também existiu na Antiguidade e na Idade Média ocidental. Mas não houve nenhum desenvolvimento, *nem em germe*, em direção ao capitalismo *moderno* e, sobretudo, nenhum "espírito capitalista" no sentido próprio do protestantismo ascético. Querer atribuir ao comerciante, merceeiro, artesão ou cule indiano, chinês ou islâmico um "instinto de aquisição" mais fraco do que, por exemplo, ao protestante seria fechar os olhos aos fatos. Quase o exato contrário é verdadeiro: o traço específico do puritanismo é precisamente o controle racional ético do "vício de lucrar". E não há nem sombra de prova para se afirmar que a menor "aptidão" natural para o "racionalismo" técnico e econômico constitua a razão da diferença. Todos esses povos importam hoje esse "bem" como produto mais importante do Ocidente, e nisto os obstáculos não se encontram na área do querer ou poder, mas na das tradições dadas e fixas, assim como em nossa Idade Média. Na medida em que não entram em jogo as condições puramente políticas (as formas estruturais internas da "dominação"), a serem examinadas mais tarde, cabe procurar a razão principalmente na religiosidade. Somente o protestantismo ascético acabou realmente com a magia, com a extramundanidade da busca de salvação e com a "iluminação" contemplativa intelectualista como sua forma mais elevada; somente ele criou os motivos religiosos para buscar a salvação precisamente no empenho na "profissão" intramundana — e isto em contraste com a concepção rigorosamente tradicionalista de profissão hinduísta, ao cumprir as exigências profissionais de modo metodicamente *racionalizado*. Para a religiosidade popular asiática de todo tipo, ao contrário, o mundo permaneceu um grande jardim encantado: a veneração ou conjuração dos "espíritos" ou a busca de salvação ritualista, idolátrica ou sacramental constituíram o caminho para orientar-se e assegurar-se nele na prática, tanto para este mundo quanto para o além. E, assim como a adaptação ao mundo do confucionismo ou a negação do mundo do budismo ou o domínio do mundo do islã ou as esperanças-párias do judaísmo, tampouco aquela religiosidade mágica dos não-intelectuais asiáticos conduziu a uma organização de vida racional.

A magia e a crença nos demônios estão também presentes no berço da segunda grande religião de "rejeição do mundo" num sentido muito específico: o *cristianismo* antigo. Seu salvador é sobretudo um mago, sendo o carisma mágico um apoio nunca prescindível de sua autoconsciência. Mas sua peculiaridade está particularmente condicionada, por um lado, pelas promessas do judaísmo, singulares no mundo inteiro — o aparecimento de Jesus ocorre numa época de esperanças messiânicas mais intensas —, e, por outro lado, pelo caráter intelectualista, de escriba, da devoção judaica de ordem superior. Em face disso, o evangelho cristão surgiu como boa nova de um *não*-intelectual somente para não-intelectuais, para os "pobres de espírito". A "lei", da qual Jesus não queria tirar uma única letra, era praticada e entendida por ele como a entendia e adaptava às exigências de sua profissão a maioria dos homens comuns e dos incultos, dos devotos do campo e das pequenas cidades, em oposição aos nobres e ricos helenizados e ao virtuosismo casuístico dos escribas e fariseus: quase sempre, sobretudo nas prescrições rituais e especialmente na santificação do sabá, num sentido moderado,

e em alguns aspectos, como nos princípios do divórcio, num sentido mais rigoroso. E parece que aqui se preludia a concepção de Paulo quando se consideram as exigências da lei mosaica condicionadas pela natureza pecaminosa dos pretensos devotos. Em todo caso, Jesus estabelece mandamentos próprios que neste sentido se distinguem da tradição antiga. Não são, porém, os supostos "instintos proletários" que lhe dão aquela autoconsciência específica, aquele saber de estar unido com o patriarca divino e de constituir, ele e somente ele, o caminho que leva a este último. Ao contrário, ele, que não é escriba, possui o carisma do poder sobre os demônios e sua poderosa prédica, dispondo destas duas qualidades mais que qualquer escriba ou fariseu; pode subjugar os demônios sempre que os homens creiam nele — mas apenas sob esta condição e, nesse caso, também entre os pagãos, pois essa fé que lhe dá a força mágica de operar milagres ele não a encontra em sua cidade natal, em sua família, entre os ricos e distintos do país, entre os escribas e virtuosos da lei, mas entre os pobres e aflitos, entre publicanos, pecadores e até entre os soldados romanos — são *estes*, não devemos nunca esquecer, os componentes absolutamente decisivos de sua autoconsciência messiânica. Por isso, ressoa o "ai" sobre as cidades da Galiléia, como a indignada maldição da figueira infecunda; por isso lhe parece sempre problemática a eleição de Israel, duvidosa a importância do templo e certa a condenação dos fariseus e escribas.

Jesus conhece dois "pecados mortais" absolutos: o "pecado contra o espírito", cometido pelo escriba, que despreza o carisma e seus portadores, e o de chamar "tolo" o irmão — a soberba nada fraternal do intelectual em relação ao pobre de espírito. Esse traço antiintelectualista, a condenação da sabedoria helênica, bem como da rabínica, é o único elemento "estamental" e altamente específico da doutrina, que, de resto, está muito longe de ser uma boa nova para todo mundo e todos os fracos. Certamente, o jugo é leve, mas somente para aqueles que podem voltar a ser como as crianças. Na verdade, a mensagem apresenta enormes exigências, e a salvação está sujeita a princípios rigorosamente aristocráticos. Nada está mais longe de Jesus do que a idéia de um universalismo da graça divina: *poucos* são eleitos para passar pela estreita porta — aqueles que fazem penitência e crêem nele; os outros Deus mesmo torna duros e impenitentes, e naturalmente são precisamente os orgulhosos e ricos que quase sempre sofrem este destino. Em comparação às outras profecias, não havia nada de completamente novo nisto: também a profecia do judaísmo antigo previra, afinal, em face da soberba dos grandes desta terra, a chegada do Messias como a de um rei que entraria em Jerusalém montado no animal de carga dos pobres. Jesus come na casa de pessoas abastadas, abomináveis aos olhos dos virtuosos da lei. Também ao jovem rico manda ele fazer presente de sua riqueza somente no caso de este querer ser "perfeito", isto é, um discípulo. Mas isto pressupõe o rompimento de todos os vínculos com o mundo, tanto os da família quanto os da propriedade, como ocorre com Buda e todos os profetas semelhantes. Sem dúvida — ainda que a Deus tudo seja possível — o apego a Mamona continua sendo um dos obstáculos mais difíceis para a salvação e o acesso ao reino de Deus. Ele desvia os homens da salvação religiosa, que é a única coisa que importa. Não se diz explicitamente que conduz também à falta de fraternidade, mas essa idéia está implícita. De fato, os mandamentos anunciados contêm também aqui a primitiva ética de apoio mútuo da comunidade de vizinhança de gente modesta. Mas é claro que tudo está sistematizado, conforme à "ética de convicção", no sentido de uma espiritualidade de amor fraternal, e o mandamento refere-se "universalisticamente" a qualquer um que em certo momento seja o "próximo", e chega a ser um paradoxo acósmico na sentença de que somente Deus quer retribuir e o fará. Perdoar sem condições, dar sem condições, amar sem condições também o inimigo, aceitar sem condições a injustiça, sem resistir com violência ao mal — estas exigências

ao heroísmo religioso bem poderiam ser produtos de um acosmismo de amor condicionado misticamente. Mas não devemos deixar de perceber, como muitas vezes acontece, que Jesus as relaciona sempre com a idéia de retribuição judaica: algum dia, Deus retribuirá, vingará e premiará e, por isso, o homem não deve fazê-lo nem se vangloriar de seus bons feitos: caso contrário, ele antecipa sua recompensa. Por isso, para juntar um tesouro no céu, deve-se emprestar também àquele que talvez nada venha a devolver — pois de outro modo não seria um mérito. Opera-se fortemente com o justo equilíbrio dos destinos na lenda de Lázaro, mas também em outras ocasiões: já por isso a riqueza é um dom perigoso. De resto, o decisivo é a absoluta indiferença em relação ao mundo e seus assuntos. O reino de Deus, um reino de felicidade sem sofrimento e sem culpa sobre a terra está próximo; esta geração não morrerá sem vê-lo; ele virá como o ladrão na noite; na verdade já começa em meio aos homens. Em vez de agarrar-se ao Mamona injusto, é melhor fazer-se de amigo com ele. Pode-se dar a César o que é de César — que importam essas coisas? Deve-se rezar a Deus pelo pão de cada dia sem se preocupar com o dia seguinte. A vinda do reino não pode ser acelerada por nenhuma ação humana. Mas é bom preparar-se para ela. E, neste ponto, ainda que a lei não esteja suspensa formalmente, absolutamente tudo da natureza começa a depender da convicção, identificando-se todo o conteúdo da lei e dos profetas com o simples mandamento do amor a Deus e ao próximo e acrescentando-se a sentença, de grande alcance: que se deve reconhecer a espiritualidade genuína por seus frutos, isto é, por suas provas.

Depois que as visões da ressurreição, certamente sob a influência dos mitos soteriológicos difundidos nessa região, tiveram como conseqüência uma enorme irrupção de carismas inspiracionais e a formação da congregação com a própria família até então incrédula no topo, e que a conversão de Paulo teve, entre suas graves conseqüências, a dissolução da religiosidade-pária, conservando porém a profecia antiga e a missão junto aos pagãos, continuaram sendo decisivas, para a posição das congregações do território da missão em relação ao "mundo", por um lado, a expectativa do retorno de Jesus e, por outro, a imensa importância dos dons carismáticos do "espírito". O mundo permanece como é, até que venha o Senhor. E o indivíduo deve permanecer igualmente em sua posição e em sua "vocação" (κλῆσις), submisso à autoridade, a não ser que esta lhe exija o pecado[1].

[1] Segundo anotações no manuscrito, era prevista a continuação deste capítulo. [Nota de Marianne Weber.]

Capítulo VI

O mercado

(Inacabado.)

A todas as formas de comunidade até aqui examinadas, que em regra envolvem ıma racionalização apenas parcial de sua ação social, sendo de resto muito diversas ɟuanto a sua estrutura — mais ou menos amorfa ou socializada, mais ou menos contínua ɔu descontínua, mais ou menos aberta ou fechada — se contrapõe agora, como arquéipo de toda ação social, a relação associativa por troca no *mercado*. Falamos de mercado ɟuando pelo menos por um lado há uma pluralidade de interessados que competem ɔor oportunidades de troca. Quando estes se reúnem em determinado lugar, no mercado ɔcal, no do comércio a grande distância (anual, feira) ou no de comerciantes (bolsa), emos apenas a forma mais conseqüente da constituição de um mercado, sendo esta, ıo entanto, a única que possibilita o pleno desdobramento do fenômeno específico lo mercado: o regateio. Já que o exame dos processos de mercado constitui o conteúdo ssencial da *Economia Social*, não cabe expô-los aqui. Do ponto de vista sociológico, ı mercado representa uma coexistência e seqüência de relações associativas racionais, las quais cada uma é especificamente efêmera por extinguir-se com a entrega dos ɔens de troca, a não ser que já tenha sido estabelecida uma ordem que impõe a cada ɟual em relação à parte contrária na troca a garantia da aquisição legítima do bem le troca (garantia de evicção). A troca realizada constitui uma relação associativa apenas om a parte contrária na troca. O regateio preparatório, porém, é sempre uma relação ocial no sentido de que ambos os interessados na troca orientam suas ofertas pela ção potencial de uma pluralidade indeterminada de outros interessados também conorrentes, reais ou imaginados, e não apenas por aquela do parceiro na troca, e isto ınto mais quanto mais freqüentemnte se dá essa situação. Toda troca com o uso de linheiro (compra) é também uma relação social em virtude do emprego desse dinheiro, ı qual desempenha sua função somente por referir-se à ação potencial de outras pessoas. . circunstância de o dinheiro ser aceito fundamenta-se exclusivamente na expectaıva de ele conservar suas qualidades específicas de ser solicitado e utilizável omo meio de pagamento. A relação comunitária baseada no uso de dinheiro é o pólo posto característico de toda relação associativa fundamentada numa ordem racionalıente pactuada ou imposta. O dinheiro faz surgir uma relação comunitária graças s relações de interesses reais entre os interessados atuais e potenciais no mercado no pagamento, de modo que o resultado — no caso de desenvolvimento pleno, a hamada economia monetária, que é de caráter muito específico — se comporta como ɛ tivesse sido criada uma ordem com o fim de obtê-lo. Isto deriva do fato de que, entro da comunidade de mercado, o ato de troca, particularmente aquele no qual ɛ emprega dinheiro, se orienta não isoladamente pela ação do parceiro, mas pela

de todos os participantes potenciais na troca, e isto tanto mais quanto mais racionalmente é ponderado. A comunidade de mercado como tal constitui a relação vital prática mais impessoal que pode existir entre os homens. Não porque o mercado implica a luta entre os interessados. Toda relação humana, mesmo a mais íntima — também a entrega pessoal mais incondicional —, é em algum sentido de caráter relativo e pode significar uma luta com a outra parte, para salvar sua alma, por exemplo. Mas porque ele é orientado de modo especificamente objetivo, pelo interesse nos bens de troca e por nada mais. Quando o mercado é deixado à sua legalidade intrínseca, leva apenas em consideração a coisa, não a pessoa, inexistindo para ele deveres de fraternidade e devoção ou qualquer das relações humanas originárias sustentadas pelas comunidades pessoais. Todas essas coisas constituem obstáculos para o livre desenvolvimento da relação comunitária no mercado, como tal, e os interesses específicos desta, por sua vez, são uma tentação específica para elas. Interesses racionais ligados a um fim determinam em grau muito alto os processos de mercado, e a legalidade racional, particularmente a inviolabilidade formal do uma vez prometido, é a qualidade que se espera da outra parte na troca e que constitui o conteúdo da ética de mercado, a qual sob este aspecto constitui uma escola de concepções extremamente rigorosas: nos anais da bolsa é quase inaudito o rompimento até mesmo do acordo menos controlado e comprovável, feito apenas mediante sinais. Tal objetivação absoluta opõe-se — como ressalta particularmente Sombart repetidas vezes, de forma brilhante — a todas as formas estruturais originárias das relações humanas. O mercado "livre", isto é, não comprometido por normas éticas, com sua exploração da constelação de interesses e da situação de monopólio e com seu regateio é considerado por toda ética algo condenável entre irmãos. O mercado, em contraposição a todas as demais relações comunitárias que sempre pressupõem a confraternização pessoal e na maioria das vezes a consangüinidade, é estranho, já na raiz, a toda confraternização. A troca livre realiza-se inicialmente somente com parceiros fora da comunidade de vizinhos e de todas as associações de caráter pessoal; o mercado é uma relação que atravessa as fronteiras do povoado, do sangue e da tribo, sendo originalmente a única formalmente pacífica deste tipo. Uma transação com a intenção de obter ganho na troca não pode ser realizada originalmente entre membros da mesma comunidade, e nem é necessária entre eles nos tempos das economias agrárias autônomas. Uma das formas características do comércio pouco desenvolvido, a troca muda — que evita o contato pessoal, sendo a oferta e a contra-oferta feitas com as mercadorias colocadas no lugar habitual, e o regateio com o aumento da quantidade dos objetos oferecidos por ambas as partes, até que uma das partes ou se retira insatisfeita ou leva consigo as mercadorias da outra —, ilustra de forma drástica o contraste com a confraternização pessoal. A garantia da legalidade do parceiro na troca baseia-se, em última instância, no pressuposto, geralmente feito com razão por ambas as partes, de que cada um dos dois esteja interessado também no futuro na continuação das relações de troca, seja com este parceiro, seja com outros, e de que por isso cumprirá as promessas dadas e evitará pelo menos violações graves da boa-fé. Desde que haja semelhante interesse, vale a máxima: *honesty is the best policy*, que, naturalmente, não está universalmente certa do ponto de vista racional, tendo, por isso, validade empírica variável, claro que máxima, em empreendimentos racionais com clientela permanente. De fato, sobre o fundamento de relações de clientela fixas e, por isso, suscetíveis de se acompanharem de apreço pessoal mútuo no que se refere às qualidades éticas de mercado, as relações de troca, sustentadas pelo interesse dos participantes, podem mais facilmente desfazer-se do caráter de regateio irrestrito em favor de uma limitação relativa, por interesse próprio, das oscilações de preços e da exploração da constelação momentânea. Os detalhes das conseqüências importantes

para a formação dos preços não interessam aqui. O preço fixo, isto é, igual para todos os compradores, e a honestidade estrita não apenas são próprios dos mercados locais regulados da Idade Média ocidental, num grau especificamente alto em oposição ao Oriente Próximo e ao Extremo Oriente, mas também constituem um pressuposto e mais tarde um produto de determinada fase da economia capitalista, isto é, do capitalismo primitivo. Estão ausentes, além disso, de todos os estamentos e outros grupos que não participam ativamente na troca regular, mas apenas ocasional e passivamente. Segundo a experiência, o princípio de cautela *caveat emptor* é mais adequado para transações como as feitas com as camadas feudais ou na compra de cavalos entre camaradas da cavalaria, como sabe todo oficial. A ética de mercado específica lhes é alheia, e o comércio, tanto na concepção deles como na da comunidade de vizinhança camponesa, é definitivamente idêntico a um comportamento em que somente interessa a questão de quem engana quem.

Limites típicos do mercado são gerados por tabus sagrados ou relações associativas estamentais monopolistas que impossibilitam a troca de bens com o exterior. Contra esses limites pressiona sem cessar a comunidade de mercado, cuja mera existência implica a tentação a participar em suas oportunidades lucrativas. Quando o processo de apropriação numa comunidade monopolista alcança o ponto em que esta se fecha para o exterior, isto é, quando numa comunidade de aldeia as terras ou os direitos de utilizar as terras comunitárias estão apropriados definitiva e hereditariamente, surge — com a expansão da economia monetária, que possibilita a diferenciação crescente das necessidades que podem ser satisfeitas pela troca indireta e uma existência desvinculada da propriedade de terras — um interesse quase sempre crescente dos indivíduos atingidos em poder tirar proveito do patrimônio apropriado, pela melhor oferta, também mediante a troca com o exterior. É o que ocorre com os co-proprietários de uma fábrica herdada, que, com o tempo, quase sempre se decidem a constituir uma sociedade por ações para poder vender livremente suas cotas de participação. E, de outra parte, uma economia aquisitiva capitalista em desenvolvimento, à medida que se fortalece, vai exigindo cada vez mais a possibilidade de negociar no mercado externo os meios de produção materiais e a força de trabalho, sem restrição por vinculações sagradas ou estamentais, e de ver suas oportunidades de venda liberadas das limitações estabelecidas pelos monopólios de estamento. Os interessados em sentido capitalista continuam desejando a crescente ampliação do livre mercado até que alguns deles se arriscam, mediante a compra de privilégios do poder político ou simplesmente graças à força de seu próprio capital, a conquistar monopólios para a venda de seus produtos ou para a obtenção de seus meios de produção materiais, fechando então, por sua vez, o mercado. Por isso, a apropriação completa de todos os meios de produção materiais é seguida primeiro do rompimento dos monopólios estamentais, quando os interessados no lado capitalista estão em condições de influenciar em favor de seus interesses as comunidades que regulam a propriedade de bens e a forma de sua valorização, ou quando no âmbito de comunidades estamentais monopolistas chegam a predominar os interesses por uma valoração no mercado do patrimônio apropriado. Além disso, são limitados a bens materiais e direitos resultantes de relações de dívida, inclusive prestações de trabalho combinadas, os direitos adquiridos e adquiríveis que são garantidos pelo aparato coativo da comunidade reguladora da propriedade de bens. Todas as outras apropriações, particularmente as apropriações de clientela e monopólios de venda estamentais, são ao contrário destruídas. Esta é a situação que chamamos livre concorrência e que dura até o momento em que aparecem em seu lugar outros monopólios, os capitalistas, conquistados no mercado em virtude do poder da propriedade. Esses monopólios capitalistas distinguem-se dos estamentais por estarem racionalmente

condicionados sob aspectos puramente econômicos. Dentro de sua esfera de poder, os monopólios estamentais impossibilitam, pela limitação das possibilidades de venda como tais ou das condições de venda admissíveis, o mecanismo de mercado com seu regateio e, sobretudo, com seu cálculo racional. Já os monopólios exclusivamente condicionados pelo poder da propriedade, ao contrário, baseiam-se numa política monopolista racional, isto é, na dominação, orientada pelo cálculo racional, dos processos de mercado que podem até ficar inteiramente livres no aspecto formal. As vinculações sagradas, estamentais e tradicionais são os obstáculos paulatinamente afastados que impedem a formação racional dos preços no mercado, enquanto que, ao contrário, os monopólios condicionados por considerações puramente econômicas são a última conseqüência desta. Os monopolistas estamentais defendem seu poder contra o mercado, restingindo-o; o monopolista econômico racional domina por meio do mercado. Aos interessados cuja situação econômica os capacita a chegar ao poder em virtude da liberdade formal do mercado denominamos interessados no mercado.

Um mercado concreto pode estar sujeito a uma ordem acordada autonomamente pelos participantes ou imposta pelas comunidades mais diversas, particularmente associações políticas ou religiosas. Quando esta não contém uma restrição da liberdade de mercado, isto é, do regateio e da concorrência, ou estabelece garantias para a observação da legalidade do mercado, a forma e o meio do pagamento, ela serve, em épocas de insegurança interlocal, sobretudo para garantir a paz do mercado — garantia que se deixa inicialmente em regra aos cuidados de poderes divinos, do mesmo modo que os costumes de guerra com caráter de direito internacional, já que o mercado é originalmente uma relação associativa com não-companheiros, isto é, inimigos. Muitas vezes encontra-se a paz do mercado sob a proteção de um templo, mas além disso costuma o cacique ou príncipe fazer dessa proteção da paz uma fonte de impostos. Pois a troca é a forma especificamente pacífica de obter poder econômico. Naturalmente isso pode unir-se alternativamente com a violência. O navegador da Antiguidade e da Idade Média prefere tomar sem pagar o que pode conseguir com violência e somente recorre ao regateio pacífico quando precisa fazê-lo diante de um poder igualmente forte ou para não arriscar possibilidades futuras de troca proveitosa que, de outro modo, estariam ameaçadas. Mas a expansão intensa das relações de troca corre por toda parte paralela a uma pacificação relativa. As proclamações de paz pública da Idade Média estão todas a serviço de interesses de troca, e a apropriação de bens pela troca livre, racional sob aspectos puramente econômicos, é por sua forma, como sempre reiteradamente salientou Oppenheimer, o pólo oposto conceitual à apropriação de bens mediante coação de qualquer tipo, na maioria das vezes física, cujo exercício regulamentado é particularmente constitutivo para a comunidade política.

Economia e sociedade é o grande clássico das ciências sociais, nos séculos XX e XXI. É, portanto, uma obra indispensável aos sociólogos, cientistas políticos, historiadores, juristas, economistas e demais interessados em ciências sociais. A importância da tradução para a língua portuguesa desta obra imprescindível é destacada face ao papel relevante desempenhado pelo pensamento weberiano na própria formação das ciências sociais contemporâneas, no Brasil.

É notável a presença de Weber nas obras mais expressivas e influentes de mestres das ciências sociais e da historiografia, nas últimas décadas. Sérgio Buarque de Holanda, José Honório Rodrigues, Mário Wagner Vieira da Cunha, Juarez Brandão Lopes, Raimundo Faoro, Florestan Fernandes são apenas alguns nomes associados ao esforço pioneiro de incorporação de temas e conceitos weberianos no debate científico brasileiro.

Nesta etapa de ampla difusão da formação acadêmica, tanto a continuidade do trabalho dos mestres pioneiros quanto a própria posição de realce que, mais do que nunca, Weber ocupa no panorama intelectual internacional exigem uma edição completa de *Economia e sociedade*. Para esta edição foi utilizada a quinta edição alemã, que se apresenta como praticamente definitiva mediante a incorporação dos resultados de várias décadas de trabalho de pesquisa de fontes, de crítica dos textos e de análise do pensamento weberiano.

ISBN 978-85-230-0314-2
9 788523 003142
EDU 12696